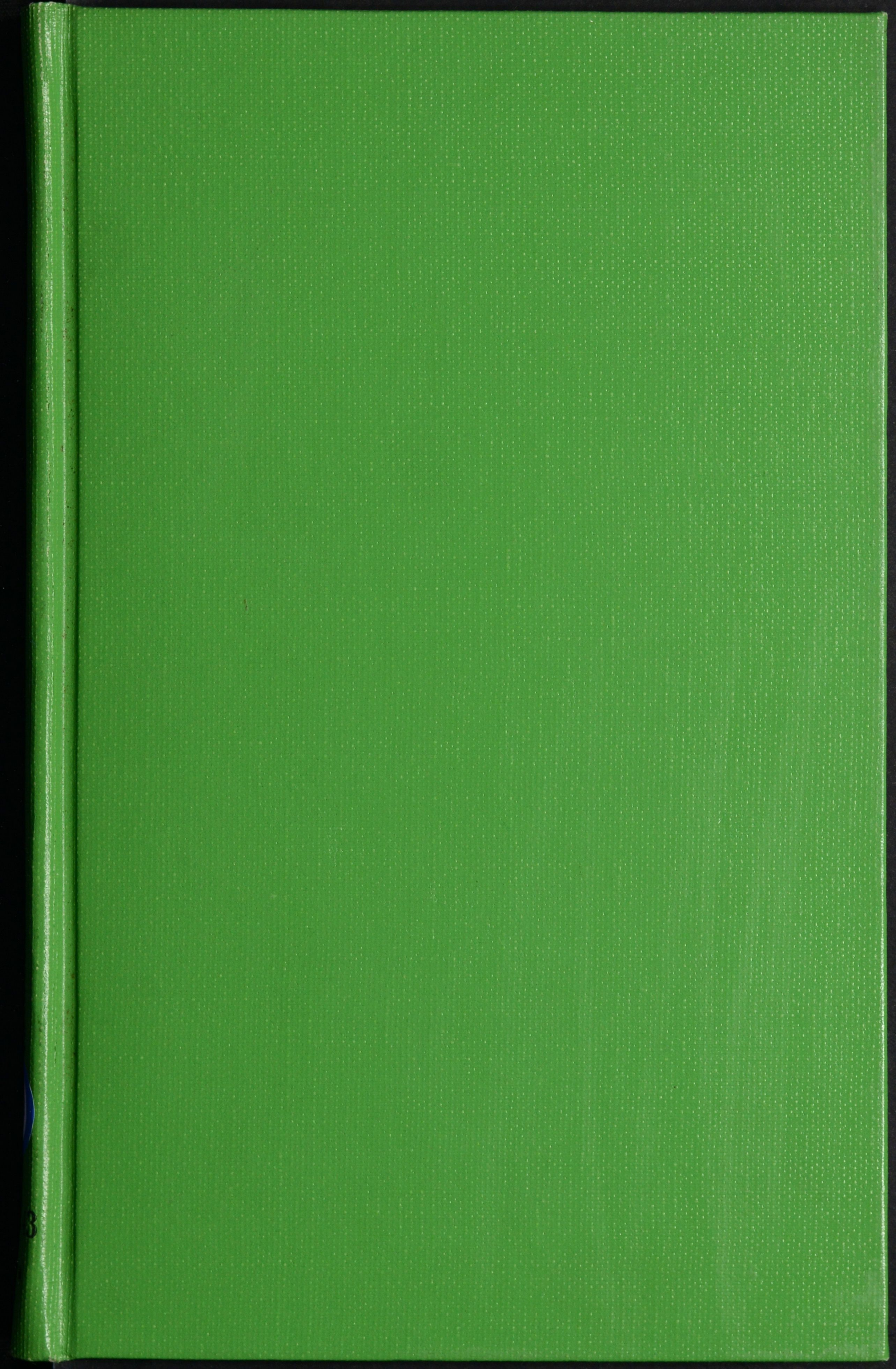
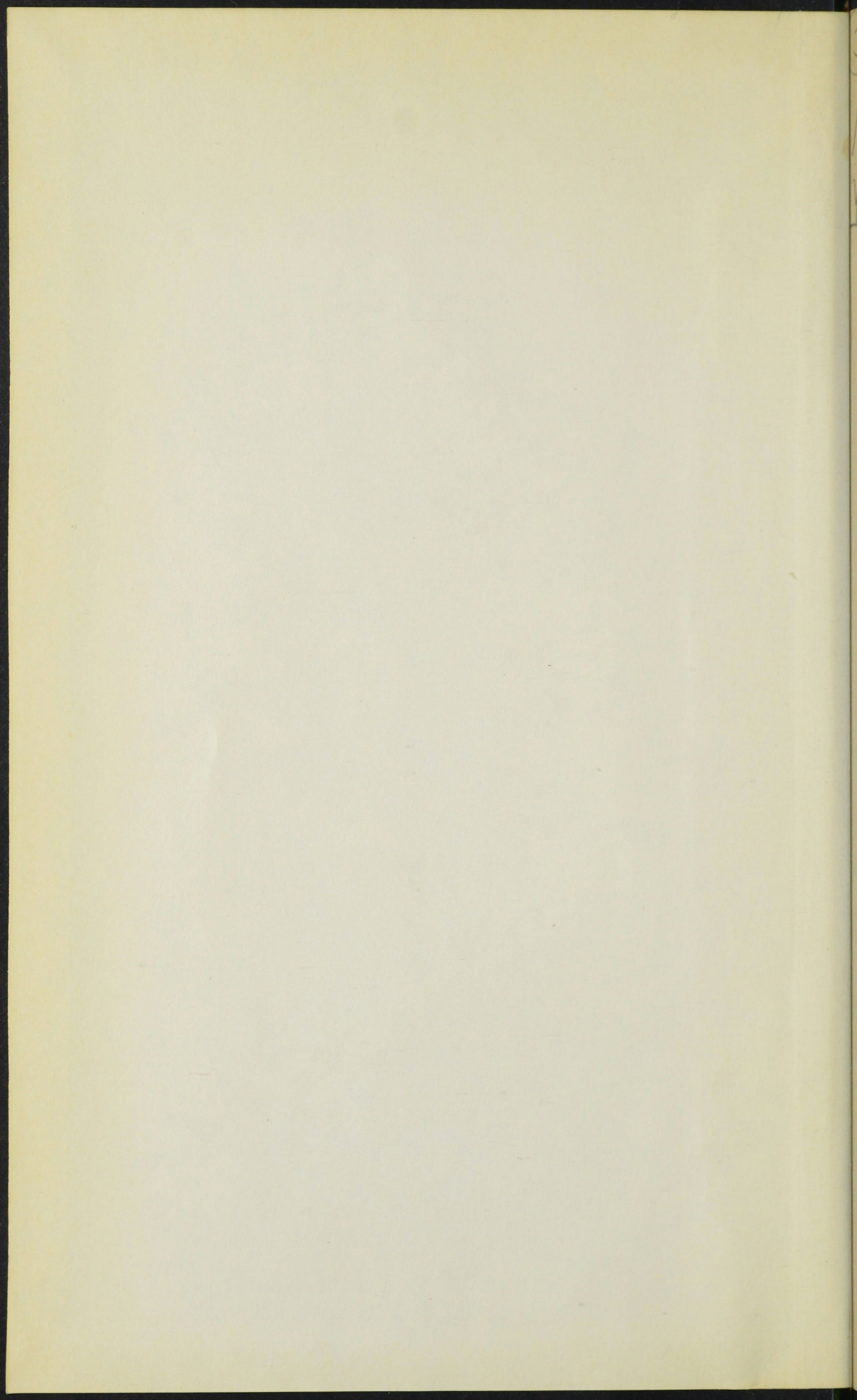
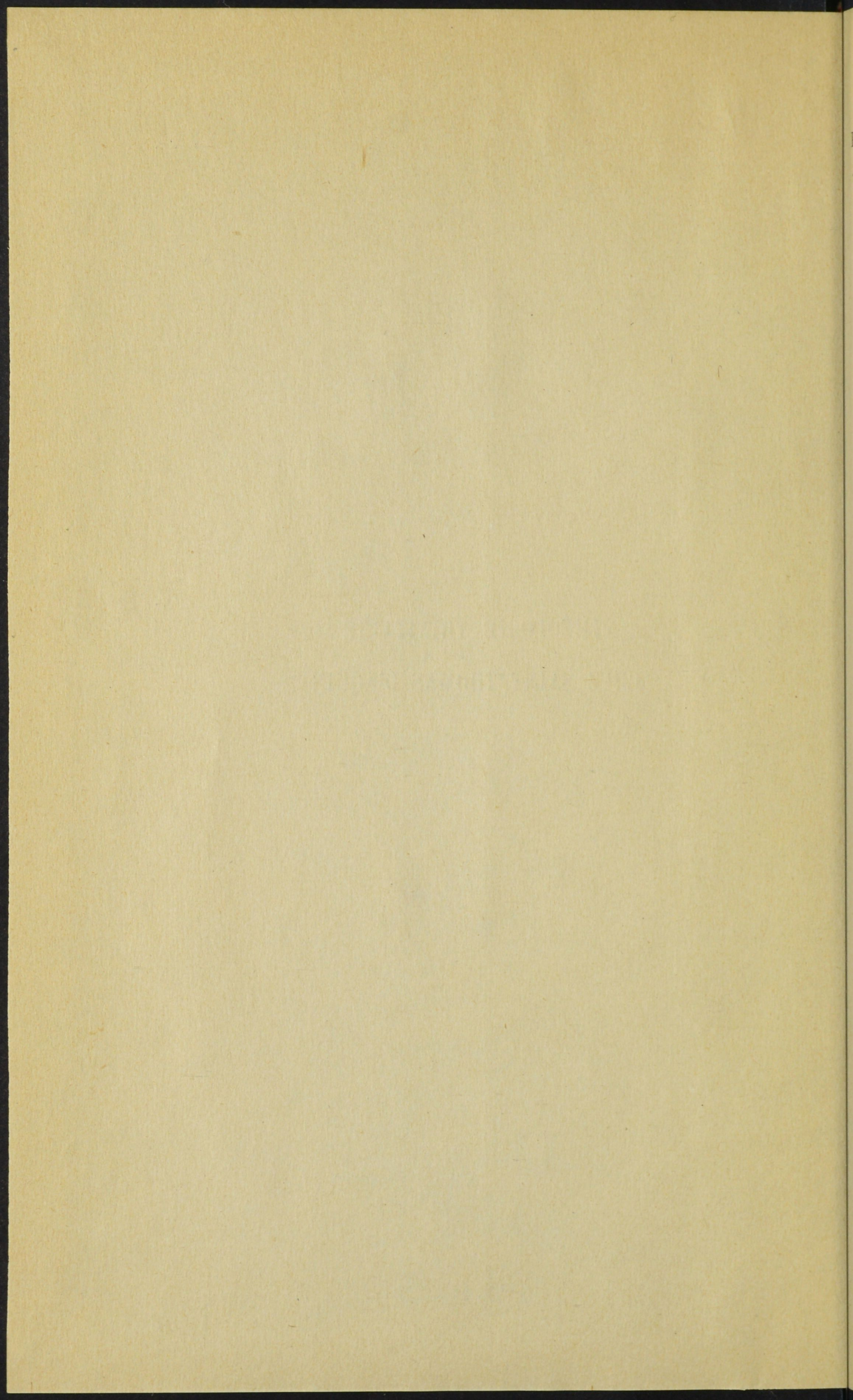




THÉOLOGIE TRINITAIRE
CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN



UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
XIII

THÉOLOGIE TRINITAIRE
CHEZ
SAINT THOMAS D'AQUIN

ÉVOLUTION DU CONCEPT D'ACTION NOTIONNELLE

PAR

PAUL VANIER S. J.

MONTRÉAL
INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
831, Avenue Rockland

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne V^e

1953

Nihil obstat :
HONORIUS RAYMOND, S. J.
Censeur diocésain

Imprimi potest :
GERARD GOULET
Provincial

Imprimatur :
Montréal, le 15 décembre 1953
+ LAWRENCE P. WHELAN, U.G.
Evêque d'Opos. Auxiliaire à Montréal

INTRODUCTION

Cette étude historique porte sur un point central de l'évolution de la théologie trinitaire. Elle cherche à préciser la nature et le rôle du concept d'action notionnelle[1] dans les œuvres de saint Thomas. Mais, précisément en vue d'éclairer le développement de ce concept chez saint Thomas, nous sommes amené à poser un problème d'histoire littéraire aux répercussions considérables sur l'étude exégétique du développement de sa pensée. Dans le texte du *Commentaire sur les Sentences*, nous croyons relever des retouches notables qui auraient été faites à l'époque de la rédaction de la *Somme théologique*. Cette constatation ne permet donc plus de considérer sans étude critique que le texte du *Commentaire* que nous possédons soit, dans son ensemble, celui que saint Thomas rédigeait comme bachelier sententiaire vers 1254.

***

Des commentateurs de la théologie trinitaire de saint Thomas ont éprouvé de la difficulté à déterminer sa position précise sur un ensemble de problèmes connexes à l'action notionnelle : le rôle de la relation dans la constitution des personnes divines, et particulièrement de la personne du Père ; le caractère personnel de la génération qui fonde les relations constitutives des personnes du Père

1. Les Pères avaient appelé *notion* dans la Trinité la note ou la propriété par laquelle on discerne une personne de l'autre. Les actes — ou action — notionnels furent donc les actes propres à une Personne, comme d'engendrer, etc..., pour les distinguer des actions *essentielles*, communes aux Trois Personnes, comme de penser ou de créer. Dans la tradition théologique antérieure à saint Thomas, on fait peu de différence, semble-t-il, entre le concept d'action notionnelle et celui de procession. Ce devait être l'œuvre du Docteur angélique de préciser la distinction entre les deux concepts. Quant à nous, ce qui retiendra notre attention en ces pages, c'est l'aspect plus spécifique du concept d'action notionnelle en tant qu'il connote la Personne divine.

et du Verbe ; la possibilité pour notre esprit de concevoir la personne du Père antérieurement à la génération ; et finalement la signification du mot *personne* en Dieu. La conciliation des textes du *De Potentia* et de ceux de la *Somme théologique* est sur ces points particulièrement difficile.

Ainsi Sylvestre de Ferrare a signalé les divergences des affirmations de saint Thomas sur le rôle de la relation divine[1]. Cajetan a discuté longuement le même problème[2], ainsi que la difficulté que posent les textes de l'Aquinate relatifs à la signification en Dieu du mot *personne*[3]. Et bien que sur un point ce dernier soit forcé de reconnaître une évolution dans la pensée de saint Thomas[4], les conclusions des deux interprètes s'inspirent visiblement d'une exégèse systématique : dans ces différents ouvrages, concluent-ils, saint Thomas envisage divers aspects des problèmes étudiés[5].

Semblablement, plusieurs théologiens récents, plus préoccupés il est vrai de discussions spéculatives que d'exégèse, s'en tiennent à des positions du *De Potentia* sur des problèmes de théologie trinitaire où la conciliation de cet ouvrage avec la *Somme théologique* fait difficulté. Ils complètent même la théologie trinitaire de la *Somme* par celle des *Questions Disputées*, dont les longs développements et la composition analytique donnent l'impression d'une plus grande profondeur. Ainsi procèdent partiellement entre autres : le Cardinal Billot[6],

1. « Quia in praecedentibus suppositum saepenumero est *divinas personas per relationes originis et constitui et distingui*, videndum postremo est quid in hac re difficultatem faciat in doctrina sancti Thomae » *In Contra Gentiles*, Liv. IV, C. XXVI, Post. IX. (*Ed. leon. oper. sancti Thomae*, t. XV. pp. 105 ss.)

2. *In Summ. theo.*, Ia., q. XL., a. 4, *Comm.* VI (*Ed. leon. oper. sancti Thomae*, t. IV, p. 419.) « Ex quibus omnibus conflatur ambiguitas, an de mente sancti Thomae relatio sit constitutiva personae, stando infra latitudinem relationis et conditionum ejus : an ut includit essentiam, seu aliquod essentiale. Undique enim angustiae sunt. Si enim infra latitudinem relativam constituit, ruunt alligata ex locis praedictis. Si autem ut est idem alicui absoluto, constituit, sequitur quod personalitas in divinis est formaliter absoluta : cujus oppositum confessi sumus. » Les passages auxquels réfère Cajetan sont en particulier ceux du *De Potentia* que nous analyserons au cours de cette étude.

3. *In Summ. theo.*, Ia., q. XXIX. a. 4 ; *Comm. No.* V. (*Ed. leon. oper. sancti Thomae*, t. IV, p. 334.)

4. *Loc. cit.* « Videtur tamen mihi quod hoc in loco, altius perscrutatus propriam rationem subjecti, idest *personae divinae* intendat quod non solum materialiter (id est tamquam in quo necessario salvatur) sed etiam formaliter relationem divina persona includat. »

5. Voir v.g., CAJETAN, *in Summ. theo.*, Ia. q. XL., a. 4, Comm. IX (*Ed. leon. oper. sancti Thomae*, t. IV, p. 419), où il s'efforce de concilier les affirmations de la *Somme* et celles du *De Potentia*. Voir, de même SYLVESTRE DE FERRARE, *loc. cit.*

6. Ainsi sous l'autorité du *De Potentia* le Cardinal accepte de considérer le concept de procession en tant que notionnel. Or nous le verrons, cette position ne semble pas conforme à la théologie trinitaire de la *Somme*. — BILLOT, *de Deo Uno et Trino. Commentarius in primam partem sancti Thomae*, 4 éd. *Romae*, 1902. A la page 566, le cardinal souligne la difficulté du problème en question : « Difficultas reputatur a quibusdam valde gravis et quasi insolubilis. » p. 564. Personnellement, il accepte la position du *De Potentia* q. 10, art. 3, qu'il cite longuement et qu'il introduit sans hésiter dans les perspectives de la *Somme*.

C. Pesch[1], Galtier[2], Lohn[3]. Une étude approfondie manifesterait, croyons-nous, que les méthodes et les solutions des commentateurs du XVI[e] siècle ont prévalu chez ces théologiens et que mainte position de la théologie trinitaire courante en dépend[4].

Cependant le théologien qui aborde en historien ces textes dont l'exégèse fait traditionnellement difficulté, ne peut se défendre de présumer bientôt l'existence d'un approfondissement marqué entre la théologie trinitaire du *De Potentia* et celle de la *Somme*. Il s'étonnera même que ce développement, signalé sur un seul point par Cajetan[5], ait dans son ensemble passé inaperçu[6].

La poursuite de son enquête à travers les œuvres du Docteur angélique lui révèlera cependant l'objection capitale que rencontre l'hypothèse d'un développement de la théologie trinitaire thomiste ; le *Commentaire sententiaire* de saint Thomas contient, en effet, sur l'ensemble même des problèmes de théologie trinitaire où la conciliation des textes du *De Potentia* et de la *Somme* fait difficulté, les positions mêmes, ou à peu près, de ce dernier ouvrage. Si donc,

1. Christian PESCH comme le Cardinal BILLOT, s'inspirant du *De Pot.* (Q. 3, a. 3) qu'il cite avec la *Somme*, dit : « Aliqua difficultas potest apparere relate ad primam personam, quae prius videtur persona esse, quam generare et ita relationem Patris ad Filium habere possit... Possumus tamen aliquo incompleto conceptu Patrem prius concipere *in confuso* ut personam, tum ut generantem, deinut relativum ad Filium generantem. » (L'A. cite à l'appui de cette interprétation ; SUAREZ, 6, 6 ; VASQUEZ, *disp.* 158, c. 5 ; RUIZ, *disp.* 91 ; FRANZELIN, *thes.* 23 ; KLEUTGEN, *De ipso Deo* L. 2, q. 5, a. 4). PESCH, C., *Praelectiones Dogmaticae*, t. II, Prop. LXXX, *sub fine*. (Ed. 6a, 1925, p. 374.) — Or sur ce point, nous le verrons, la *Somme* ne contient pas la même position que le *De Potentia*.

2. Dans son ouvrage *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933, le P. GALTIER emprunte une thèse au *De Potentia* que saint Thomas semble bien avoir abandonnée dans la *Somme* : Thèse XVII, p. 28 : « Nomen personae, in divinis, dicit significatione formali, subsistentem in natura rationali, significatione vero materiali, relationem. » — Voir nos analyses c. IX.

3. Le P. LOHN dans son ouvrage *De SS. Trinitate* (Rome, 1931) prétend également rendre la pensée définitive de saint Thomas, lorsque, dans son traité il considère dès le départ les processions divines comme personnelles. (Voir pp. 81-190.) Et précisant ultimement sa position, il se réfère au *De Potentia*, expliquant que la génération est l'action divine *prout in Patre* (p. 186). A ce propos, il nous rappelle que toute une tradition interprète ainsi saint Thomas et considère la procession comme notionnelle. Ainsi, dit-il, JEAN DE SAINT THOMAS I P., q. 27, *disp.* 12, no. 5 ; GONET, *Disp.* 2, a. 2, No 2 ; SALMANTICENSES, *Disp.* 1, *Dub.* 4 no d. 1-4 ; GRÉGOIRE DE VALENCE, *de Trin.*, q. 27, d. 2, q. 1, p. 3 ; VASQUEZ, *In* I, *disp.* 111 et 112.

4. H.-F. DONDAINE rapporte les diverses exégèses qu'ont proposées les commentateurs des textes où saint Thomas expose le rôle de la relation ; chacune se prévaut d'un texte différent du maître. Sans choisir il conclut qu'on ne doit pas oublier que dans chaque texte saint Thomas « n'analyse et ne donne là que les divers aspects de notre saisie du mystère. » *La Trinité*, t. II, Trad. de la Somme théologique de saint Thomas, Ed. Rev. des Jeunes, 1946, p. 357. Quant à l'exégèse personnelle de Dondaine, voir *infra* notre note 1, p. 53, au terme.

5. Voir *supra*, note 4, p. 8.

6. L'ouvrage monumental de M. Schmauss sur l'histoire de la théologie trinitaire au Moyen Age (Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, Teil II : Die trinitarischen Lehrdifferenzen (BGPTM, XXIX, Münster i, 1., 1930) est entièrement fait en fonction du dilemme que présenterait l'interprétation de la théologie trinitaire de saint Thomas. Ce qui, — nos conclusions le montreront — ne peut manquer, nous semble-t-il, de fausser toute son enquête et ses conclusions. Voir B. LONÉRGAN S.J., *The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinos, V, Imago Dei*, Theological Studies (Woodstock Md. U.S.A.), Vol. X, No 3, sept. 1949, p. 380.

dès 1254, au moment où il rédigeait son premier grand ouvrage, saint Thomas possédait déjà sur les problèmes connexes à l'action notionnelle les positions qu'il consignera dans la *Somme*, comment parler d'un approfondissement au cours de ses œuvres de ce point central de sa théologie trinitaire ? Ne s'impose-t-il pas plutôt de recourir, avec les commentateurs, à une exégèse systématique en vue de concilier les textes qui nous semblent manifester des variations de positions ?

Cette conclusion ne s'imposerait cependant que dans la mesure où il serait établi qu'après 1256 saint Thomas n'a aucunement retouché ou repris le texte de son *Commentaire*. Or, loin que l'on ait cette certitude, on a cru retracer dans cet ouvrage des retouches et des reprises[1]. On a même émis l'hypothèse que la tradition manuscrite et nos éditions contiendraient non la première rédaction du bachelier sententiaire, mais une seconde rédaction faite au temps du séjour de saint Thomas en Italie, vers 1265, au dire de Tolémée de Lucques[2].

Ces hypothèses peuvent donc nous offrir, sous bénéfice d'inventaire, une solution éventuelle au problème que le texte du *Commentaire sententiaire* pose dans le développement de la théologie trinitaire thomiste. Si, en effet, cet ouvrage contenait un texte retouché à l'époque de la maturité, il ne serait que tout naturel qu'il contienne des positions identiques à celles de la *Somme*, bien que sur ces mêmes problèmes les autres ouvrages de l'Aquinate manifestent un approfondissement progressif de pensée.

L'objet de cette étude est exactement de vérifier ces deux hypothèses dans la mesure où elles se compénètrent : l'hypothèse d'un développement du concept thomiste d'action notionnelle et l'hypothèse d'une retouche partielle du *Commentaire* sur ce point central de la théologie trinitaire thomiste. On voit l'intérêt qu'offre le sujet pour la théologie trinitaire et pour l'histoire littéraire des œuvres de saint Thomas[3]. On voit aussi la complexité du travail entrepris : la multiplicité des données interdépendantes rend difficile toute con-

1. Le P. DE GUIBERT a cru voir dans le *Commentaire* un texte retouché au temps de la maturité. Les Pères CHENU et DONDAINE ont relevé des passages du texte actuel qui ont été ajoutés après 1256. Pour expliquer la présence dans le *Commentaire* de positions plus achevées que celles du Quodl. VII, le P. MOTTE a proposé de reporter jusqu'en 1257 la date où saint Thomas a terminé cet ouvrage. Voir *Infra* au chapitre XII, le détail de ces opinions.

2. Cette hypothèse est du P. A. HAYEN. Dom LOTTIN juge qu'elle a de sérieuses raisons à son appui. Le P. DONDAINE la reconnaît fondée pour le troisième Livre du *Commentaire* ; il l'a cependant infirmée pour le premier livre, tout en soulignant sa *grande importance*. Voir *infra* au chapitre XII, le détail de cette hypothèse et sa discussion.

3. Dans l'hypothèse d'une reprise du *Commentaire* ce n'est plus à cet ouvrage qu'il faut recourir pour retrouver en toute certitude les positions initiales de S. Thomas ; de même une identité de positions du *Commentaire* et de la *Somme* ne permet plus de conclure à l'absence de développement de la pensée thomiste.

clusion nette et rigoureuse ; d'autant plus qu'il nous faut travailler sans l'aide d'une édition critique du *Commentaire* de saint Thomas sur les *Sentences*.

Ceux qui ont encouragé et aidé de leur expérience nos recherches[1] nous ont cependant affirmé que les résultats auxquels nous étions parvenus pouvaient être utiles tant par les conclusions qu'ils comportent que par les problèmes qu'ils posent. Nous exposons donc, dans leur complexité, ces résultats de nos recherches.

***

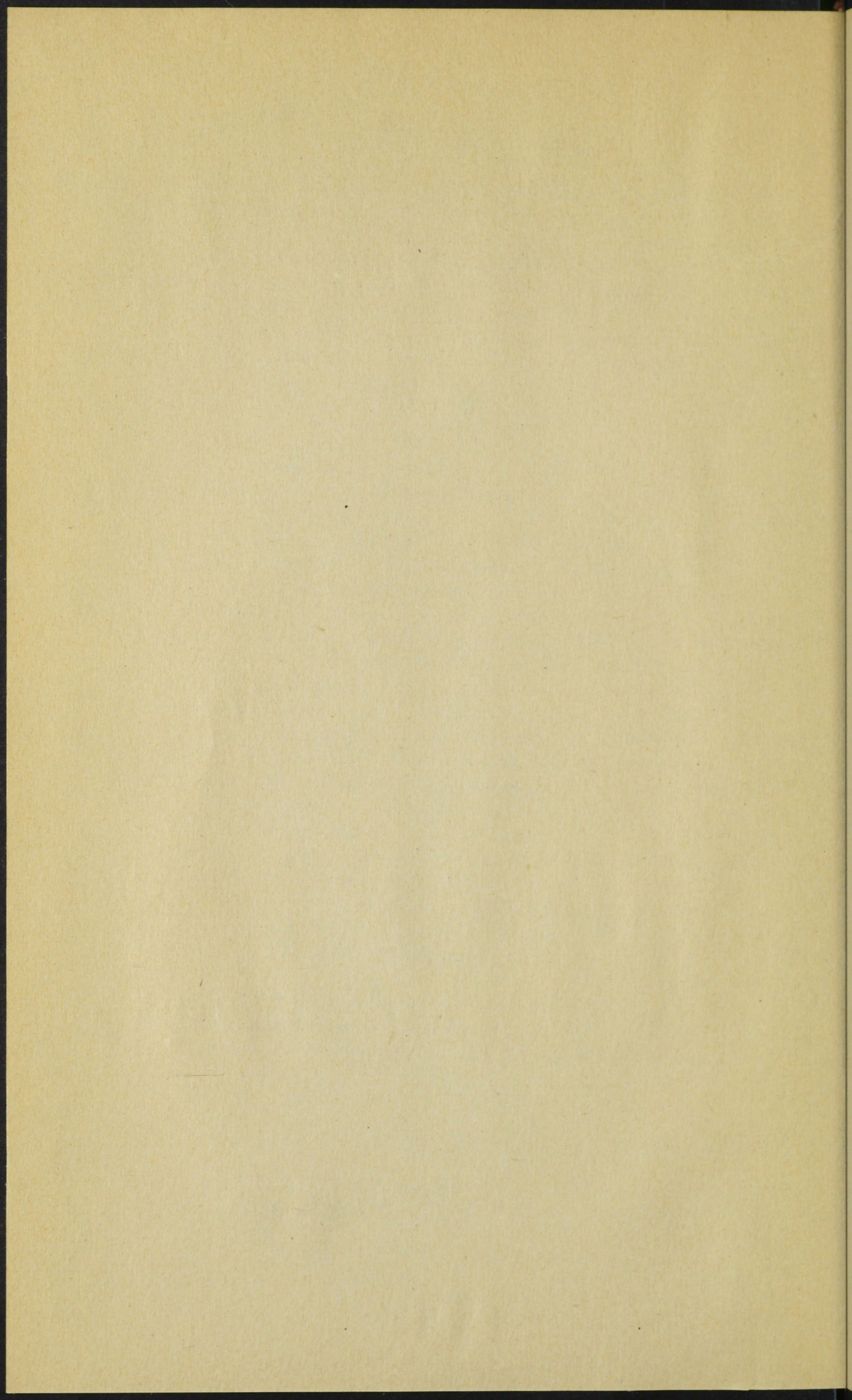
Les difficultés de l'exposé n'étaient pas moindres que celles du problème étudié. Nous avons cru les atténuer en divisant notre étude en deux parties.

La première groupe nos conclusions les plus certaines. Elle manifeste, du *De Potentia* à la *Somme théologique*, l'existence d'un développement du concept d'action notionnelle et des problèmes connexes ; développement homogène à l'évolution de la théologie trinitaire médiévale, rapidement exposée dans nos premiers chapitres en vue d'éclairer nos analyses des textes de saint Thomas.

La seconde partie confirme par l'étude de l'ensemble des œuvres de saint Thomas — compte non-tenu du *Commentaire sententiaire* qui fait problème — le sens que nous avons reconnu au développement du concept d'action notionnelle du *De Potentia* à la *Somme*. De là nous passons à l'analyse des questions trinitaires dans le *Commentaire*, et pour expliquer les anomalies que ce texte présente — en regard de l'évolution des autres ouvrages — nous proposons l'hypothèse de retouches notables que saint Thomas au temps de sa maturité aurait faites à un fonds primitif. Nous trouvons immédiatement une confirmation extrinsèque à nos analyses et à notre hypothèse dans une comparaison du texte actuel du *Commentaire* de saint Thomas avec un résumé de la première rédaction, fait en 1261, par son disciple Hannibald.

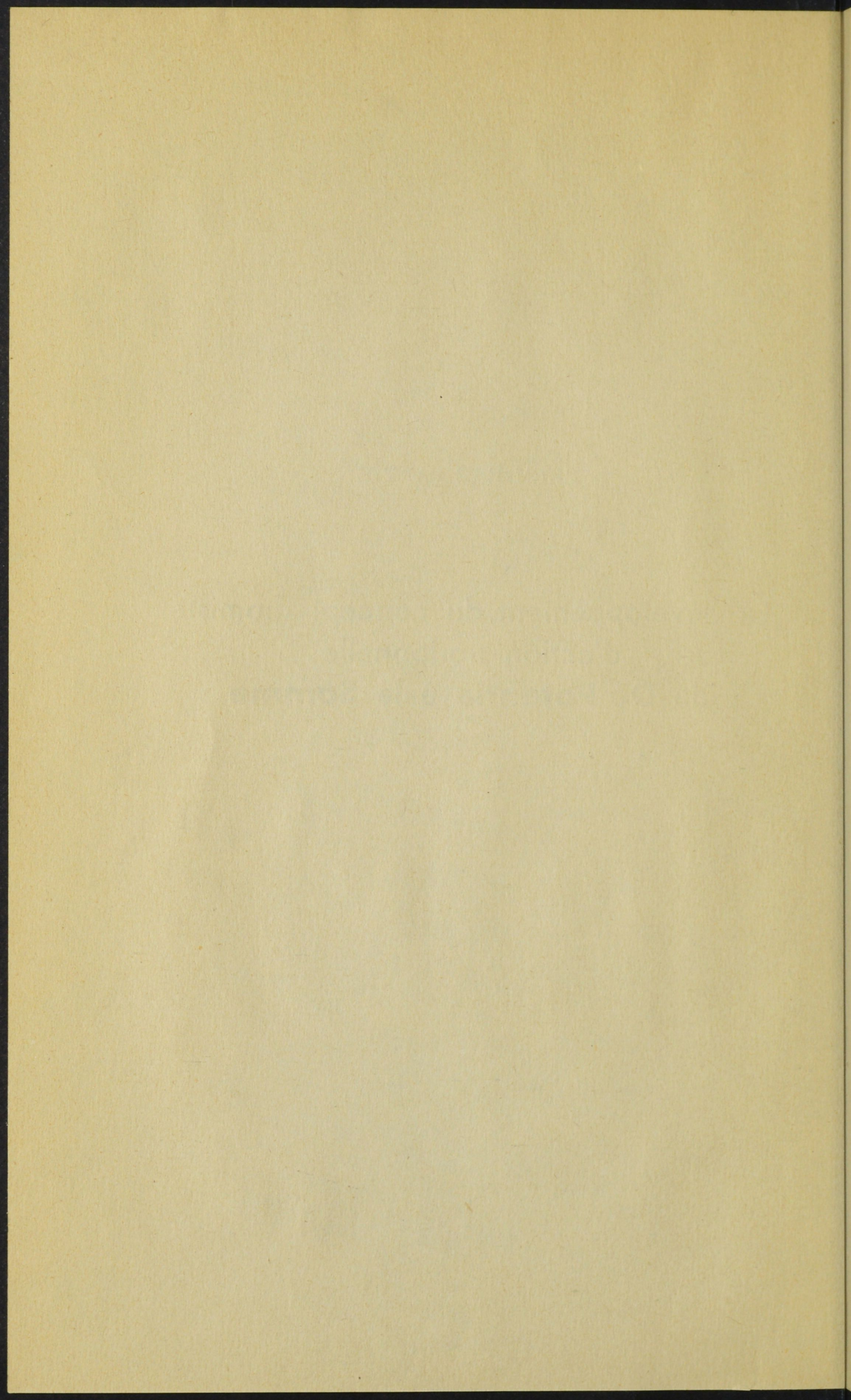
Bien que les deux parties de notre travail concluent avec des certitudes différentes, elles restent cependant solidaires et elles s'efforcent d'éclairer un problème unique : le développement du concept thomiste d'action notionnelle.

1. Nous désirons témoigner ici notre gratitude, tout particulièrement, au R. P. Bernard LONERGAN S.J. et au R. P. Ignace ESCHMANN O.P.



PREMIÈRE PARTIE

Le développement du concept thomiste d'action notionnelle du **De Potentia** à la **Somme**



PREMIÈRE SECTION

LE CONCEPT D'ACTION NOTIONNELLE DANS LA TRADITION ANTÉRIEURE A SAINT THOMAS

CHAPITRE I

LES DEUX PREMIERS MOMENTS DU DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE TRINITAIRE

Que l'on voie dans la théologie trinitaire des Grecs et dans celle de saint Augustin deux moments d'un progès dans l'expression de la richesse débordante de pensée du dogme de la Trinité[1], ou deux courants de la spéculation théologique dont le premier aurait subi l'influence néoplatonicienne[2] et le second, l'influence aristotélicienne[3] il est hors de doute que la perspective des deux époques trinitaires diffère profondément.

La révélation du mystère trinitaire a été faite en des termes qui manifestent, en même temps que la pluralité des personnes, leur rapport d'origine. Le Fils s'est révélé Dieu en nous parlant de ses

1. Que l'on ait progressivement appris à nommer *Dieu* les personnes de la Trinité, la simple considération des premiers Symboles le laisserait croire. Le Père seul est nommé *Dieu* dans le Symbole des Apôtres. Dans le Symbole de Nicée le Père et le Fils sont nommés également *Dieu*. Dans le *Quicumque* on trouve *Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus*. — J. TIXERONT nous dit que Tertullien le premier et le seul parmi les Pères jusqu'à saint Athanase a affirmé d'une façon expresse, claire et précise la divinité du Saint-Esprit. *Histoire des Dogmes*, t. I, Ed. 8e, 1915, p. 400 ; *ib.* pp. 256, 511 ; t. II, 6e éd., 1921, pp. 75, 81. — Voir de même, LEBRETON, *Hist. du Dogme de la Trinité*, Paris, 1928, t. II, p. 471 ; DE RÉGNON, *Etudes sur la Sainte Trinité*, Ie Série, Paris, 1892, pp. 367, 444, 493 ; PORTALIÉ, art. *Augustin* dans le D.T.C., t. I, 2, C. 2347. — Ce progrès expliquerait à lui seul que la théologie trinitaire ait considéré les personnes divines avant d'expliciter leur communauté de nature.

2. Voir en ce sens, R. ARNOU, art. *Platonisme des Pères* dans le D.T.C., t. I, 2, C. 2347. De même Irénée CHEVALIER O.P., *Saint Augustin et la Pensée Grecque. Les relations trinitaires*, 1940, Fribourg, p. 167.

3. Voir CHEVALIER, *ib.* pp. 84, 162, 167.

rapports avec son Père, et il nous a révélé l'Esprit Saint en nous disant que ce dernier procède du Père et de Lui-même. Ce fut donc en approfondissant ces rapports d'origine entre les Personnes que la théologie trinitaire exprima leur divinité affirmée par l'Ecriture. Ainsi, pour réfuter le modalisme, elle montra la réalité de la génération éternelle du Verbe ; pour réfuter l'arianisme, elle précisa la nature de cette génération immanente à la substance du Père ; pour manifester pleinement la divinité de la troisième Personne, elle approfondit la procession de l'Esprit.

De cette attention aux problèmes de l'origine des Personnes, résulta pour la théologie trinitaire l'habitude d'envisager la pluralité des Personnes divines dans leur jaillissement du Père, *Divinitas fontalis*. A cette étape, la spéculation trinitaire n'envisage pas directement la nature divine, hors des Personnes qui y participent et qui la reçoivent du Père par procession[1]. Bien plus, comme elle tire toute sa lumière de la considération de la fécondité du Père, cette théologie aura tendance à voir dans la création l'œuvre de celui-ci en prolongement des processions[2].

Le second moment de la théologie trinitaire, celui qu'on a nommé latin, manifestera davantage et directement l'unité de la nature divine et en conséquence l'hiatus abyssal entre la divinité trine et la création. Il fut, semble-t-il, une réponse plus directe à l'arianisme[3]. De toute manière, il constituait une prise de conscience plus explicite de l'unité divine en elle-même, à laquelle on avait appris à rattacher chaque Personne. Explicitement consciente de cette participation des trois personnes à une même nature, cette théologie trinitaire organisera ces déductions à partir de la considération même de la nature divine[4].

Le problème délicat est alors de préciser comment les trois personnes se distinguent réellement entre elles. Car, en réfutant l'arianisme, il faut éviter toute apparence de modalisme. C'est en apportant la réponse à ce problème capital pour la théologie trinitaire qu'Augustin ouvre une voie riche de solutions[5], que lui-même pourtant n'a pas parcourue jusqu'au bout[6].

Pour briser le dilemme « arianisme ou sabellianisme », Augustin a exploité l'idée de relation. Les trois personnes qui ont la nature divine ne sont qu'un Dieu parce que « les noms de Père, de Fils,

1. Voir en ce sens, *v.g.* TIXERONT, *op. cit.*, t. II, p. 83 ; DE RÈGNON, *op. cit.*, t. I, p. 337 ss.
2. Voir, *v.g.*, DE RÈGNON, *op. cit.*, t. I, p. 351 ; TIXERONT, *op. cit.*, t. I, p. 393.
3. Telle est la conclusion de l'étude du P. CHEVALIER, *op. cit.*, p. 68 ; p. 162 ; p. 170.
4. Voir *v.g.* PORTALIÉ, *art. cit.*, c. 2547.
5. Malgré ce qu'il doit à la tradition grecque, il faut considérer AUGUSTIN comme l'initiateur de la théologie trinitaire qu'on a nommée *latine*. Voir CHEVALIER, *op. cit.*, p. 170 et *passim*.
6. Voir *infra*, la note 2, p. 17.

d'Esprit-Saint sont des noms relatifs ; ils ne désignent pas l'essence divine. Ils marquent seulement l'existence de rapports distincts issus des processions. Absolument immanentes, ces processions ne posent pas de réalité en dehors de la Déité unique »[1].

Relatifs, ces noms, propres aux personnes, peuvent distinguer réellement les personnes divines entre elles, sans rien ajouter à l'essence divine : telle est presque la solution d'Augustin. Il ne l'explicite cependant jamais. Il paraît soupçonner seulement l'apport capital pour la théologie trinitaire de ce concept de relation. Mais la vision implicite de cet apport ne semble le diriger qu'inconsciemment, pour lui faire éviter sans cesse les affirmations qui favoriseraient tantôt le modalisme, tantôt l'arianisme[2].

On perçoit déjà quelle transformation cette perspective nouvelle imposait à la théologie trinitaire. Celle-ci gravite maintenant autour de deux foyers : le concept de processions immanentes, fondement des *rapports* entre les personnes ; et le concept de *relation* qui doit rendre compte à la fois de la consubstantialité des personnes et de leur distinction[3].

1. CHEVALIER, *op. cit.*, p. 37.

2. Le P. CHEVALIER remarque que cette idée de *relatifs*, centrale dans la théologie trinitaire augustinienne est chez lui « un instrument de résistance et de défense, plutôt qu'un instrument de découverte et d'approfondissement » *Ib.*, p. 170. Augustin répond sans cesse, à qui veut l'accuser de trithéisme, que les noms de personnes sont des *relatifs* qui ne désignent pas l'essence divine. Et, sans cesse encore, il montre, à qui l'accuserait de modalisme, que ces noms *relatifs* de personne désignent des « rapports distincts issus de processions » absolument immanentes en Dieu, sans doute, mais bien réelles ». *Ib.*, p. 37. Nous avons là l'essentiel de la théorie augustinienne de la relation dans la Trinité. Saint Augustin, qui a précisé cet aspect de la pensée trinitaire des Pères grecs et centré ses explications trinitaires sur cette idée de relation, n'a jamais explicité en quoi et comment la relation peut poser en Dieu des différences personnelles sans multiplier la substance. Partout il répète les mêmes affirmations générales, qui sauvent le dogme, mais qu'il n'explicite jamais, P. 67. Voir *ib.*, p. 63. — Le Père de conclure : « Marquons ici une limite de la théorie augustinienne. La réalité de chacun des trois considéré en lui-même est une et identique ; elle n'offre prise à aucune distinction. Mais dans cette Divinité une et identique, la réalité des diverses relations ne s'évanouit-elle pas ? On retomberait ainsi dans un modalisme radical. Ou bien cette réalité propre de la relation ne serait-elle pas Dieu ? On s'exposerait alors aux incohérences de l'Arianisme. La difficulté n'a pas échappé à l'évêque d'Hippone. A plusieurs reprises, il cherche une voie entre les deux hérésies opposées. Mais s'il est irréductible dans la condamnation de ces deux abus « de vérités », il ne peut expliquer toutes ses affirmations[...] A moins d'ajouter une précision, on n'évite pas la contradiction. En effet, si les relations opposées appartiennent à l'être, sont réelles, n'affirme-t-on pas trois réalités ? Si de son côté, la substance est de l'être, une réalité, on nie trois réalités. Voilà bien la contradiction. Elle ne peut se résoudre que par une intelligence plus aiguë de l'analogie de l'être. Relation réelle et réalité ne correspondent pas adéquatement[...] Ainsi pour qui va au fond de la difficulté, la contradiction apparente du mystère n'est pas écartée par les textes augustiniens. Il faut entendre la subtile réalité de la relation en vertu d'une doctrine de l'analogie de l'être qui n'est pas ici pleinement élaborée. » P. 67. Voir *ib.*, pp. 24 et 174. — Le P. BOIGELOT souligne également comment S. Aug. a possédé implicitement plus qu'il ne l'a exprimée le rôle de la relation divine. N.R.T., t. LVII (1930), p. 16 ss. : « *Le mot personne dans les écrits trinitaires de S. Augustin.* » — M. GILSON a noté en général, cette limite de la théologie augustinienne ; « Sa grandeur n'est pas celle du philosophe. C'est celle d'un théologien que sa philosophie partout en retard sur sa théologie n'empêche pas un instant d'avancer » *Le Thomisme*, 5e éd., p. 194.

3. C'est dire que ce moment de la théologie trinitaire trouvera toute sa perfection le jour où l'analogie psychologique et l'analogie de la relation, qu'a ébauchées Augustin, trouveront leur achèvement.

Dans cette nouvelle perspective, c'est le concept d'action notionnelle — en tant même qu'il connote la personne qu'il nous fait distinguer — qui a subi la transformation la plus évidente. Au premier moment de la théologie trinitaire, l'action notionnelle se présentait sous la forme d'un jaillissement d'une Personne de l'autre[1]. Certains ont vu là une utilisation du concept néoplatonicien d'émanation[2]. Dans la théologie trinitaire augustinienne, le concept de procession, qu'exploite l'analogie psychologique, a pris une place capitale ; mais ce concept s'attache davantage à l'aspect *essentiel* des opérations divines, il les considère plutôt en tant qu'attributs divins qu'en tant qu'actes personnels. Le concept augustinien de procession n'est donc pas directement un concept d'acte notionnel. Si on voulait distinguer en cette théologie trinitaire un concept propre d'action notionnelle, ce que saint Augustin n'a pas fait explicitement, on dégagerait un concept d'action presque statique, pour autant qu'il est permis d'accoupler ces deux termes[3]. Car, lorsque le théologien a conclu de la réalité des processions immanentes à l'existence de personnes distinctes, comment les rapports entre ces personnes peuvent-ils lui apparaître ? Le peuvent-ils autrement qu'identiques à l'opposition relative elle-même ? Et alors ce concept d'action notionnelle, serait, d'une part, bien proche du concept aristotélicien d'action, qui n'est que *relation* d'origine ; et d'autre part, bien différent du concept néoplatonicien de *procession* qui est celui d'un *jaillissement.*

Nous avons explicité, en vue de nos analyses ultérieures, le concept d'action notionnelle impliqué dans le schème trinitaire augustinien. Cependant, nous le constaterons, avant que cette théologie actualise toutes ses exigences immanentes, elle devait subir bien des déviations. Pour s'approfondir dans sa ligne propre, elle aurait dû demeurer fidèle à sa perspective particulière qui envisage d'abord la nature divine et ses processions immanentes. Surtout, il lui aurait fallu éviter, au départ de ses déductions, d'identifier la nature divine au Père considéré comme source des autres personnes, selon la perspective de la théologie trinitaire des Pères grecs.

1. Le P. DE RÈGNON précise ainsi la conception que les Grecs se font de l'action notionnelle : « Pour eux, dit-il, ces processions ne doivent plus être considérées comme des opérations vitales de la nature divine, mais comme des actes de personne à personne, c'est-à-dire comme des donations et des acceptations par des personnes différentes relativement à un même et identique *bien.* » *Op. cit.*, t. I, p. 342.

2. Voir *supra*, note 2, p. 15.

3. Le P. CHEVALIER oppose ainsi le concept grec de relation au concept augustinien : « Chez les Grecs l'idée de relation se présente sous une forme plus réaliste, plus vitale. Il importe de souligner que la SXESIS n'est pas envisagée d'un point de vue statique, comme constitutif de l'hypostase divine. Elle sert plutôt à exprimer le mystère de la vie divine, ces processions immanentes de l'un et le retour à ce un-principe, d'où surgissent éternellement et circulent l'un dans l'autre ces modes de subsister, que sont les divines personnes, dont toute la raison d'être est de se porter l'un vers l'autre et qui sauvegardent l'unité de l'essence divine. » *Op. cit.*, p. 169.

Or ce danger pouvait difficilement être évité. Augustin n'avait pas explicité la donnée capitale de sa théologie trinitaire — le rôle de la relation — ; de plus, il usait encore abondamment d'expressions archaïques telles que : *Pater, divinitas fontalis ; Pater, principium totius divinitatis ; Pater potuit et voluit generare Filium*[1]. Il était donc facile de lire Augustin dans la perspective de la théologie grecque. Ce que le Moyen âge ne manquera pas de faire sous l'influence dionysienne, principale responsable du retard apporté au développement homogène de la théologie trinitaire augustinienne.

L'achèvement de la théologie trinitaire devait donc tarder. Bien des difficultés étaient accumulées pour contrarier le destin de la création augustinienne si riche de promesses. Nous suivrons ce destin tragique jusqu'au triomphe de l'augustinisme trinitaire dans le *de Trinitate* de la *Somme.*

Mais des difficultés d'exégèse viendront brouiller de nouveau la pureté des lignes du schème augustinien un instant retrouvées par saint Thomas ; notre étude permet d'en entrevoir les conséquences sur la théologie trinitaire actuelle.

1. *V.G.*, Div. Quaest., L. (P.L., t. XL, c. 31). — Contra Maximum, c. IX (P.L., t. XLII, c. 763). Le Père CHEVALIER a noté ce reste de perspective néo-platonicienne dans la théologie trinitaire d'Augustin. « Saint Augustin, écrit-il, n'ignore pas non plus la théorie de la procession retour. Dans les premières œuvres du converti, plus teintées de néo-platonisme, on retrouve des formules que l'auteur a dû lire dans Platon. » *Op. cit.*, p. 167. Mais, ajoute-t-il, « quand l'évêque d'Hippone développe la théorie des relations, il se rattache indubitablement au second courant de pensée que nous avons constaté chez les grecs. Sur cette question doctrinale, dans l'œuvre de saint Augustin l'influence aristotélicienne prime donc l'influence néo-platonicienne ». *Ib.*, p. 168. M. GILSON souligne de même le néo-platonisme de la théologie trinitaire augustinienne naissante. « In short as soon as Augustine read the Enneads, he found there the three essentially Christian notions of God the Father, of God the Word and of the Creation... » *God and Philisophy*, Yale Univ. Press., p. 48.

Chapitre II

LES INFLUENCES AUGUSTINIENNE ET DIONYSIENNE SUR LA THÉOLOGIE TRINITAIRE MÉDIÉVALE

Autorité suprême de la pensée au Moyen âge — *maximus authenticus* — Augustin a légué son schème trinitaire à tout l'Occident[1].

Toutefois, une autre influence a marqué, et profondément aussi, la théologie trinitaire médiévale : l'influence du Pseudo-Denys dont l'autorité se compare au Moyen âge à celle de l'évêque d'Hippone[2]. Dans ce chapitre, nous tenterons de démêler la part de ces deux influences, et dans le suivant, de montrer leurs répercussions respectives sur le concept d'action notionnelle des contemporains de saint Thomas.

L'influence augustinienne est plus dogmatique et plus foncière que celle du Pseudo-Denys. L'apport d'Augustin à la théologie trinitaire constituait en effet un développement du dogme. Après Augustin et sa lutte contre l'arianisme, on ne pouvait, comme le dira saint Thomas[3], parler de la Trinité de la même manière que les Pères grecs : l'autorité de l'évêque d'Hippone s'imposait à la théologie Trinitaire. Et si, au Moyen âge, chacun interprétait couramment

1. Nous employons les expressions, *auctoritas* et *authenticus* en leur sens médiéval, que le Père CHENU a précisé dans *Authentica et magistralia. Deux lieux théologiques aux XII*e *XIII*e *s. et* Div. Thom., Pl., 1925, p. 257 ss.

2. M. GILSON, marque ainsi l'importance de l'influence dionysienne sur la pensée médiévale : « La doctrine de Denys exercera une véritable fascination sur la pensée du Moyen âge. Comment en eût-il été autrement ? Jusqu'au temps où Laurent Valla et Erasme élèveront à ce sujet les premiers doutes, tout le monde tiendra son auteur pour le converti de saint Paul, et peut-être pour le témoin de quelque enseignement apostolique secret, enfin révélé par lui au commun des mortels... Les uns le suivront aussi loin que possible, les autres s'emploieront à l'émonder, à le redresser, bref à l'*interpréter* dans le sens d'une orthodoxie régulière que nul n'osait refuser à ce disciple des apôtres, mais dont on regrettera qu'il n'ait pas fourni plus clairement la preuve. De toute manière, nous le rencontrerons partout présent dans la suite, souvent même en des cas où nous n'aurons pas occasion de le nommer. » *La Philosophie au Moyen Age*, 2e éd. Payot, 1944, p. 85.

3. *Contra Errores Graecorum*, Praemium : « Sicut patet quod sancti doctores, qui fueunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae, sicut doctores sequentes. »

les *auctoritates* pour les ramener à sa synthèse personnelle, on ne pouvait cependant pas redresser en tous points une telle autorité. L'influence augustinienne sera donc universelle et foncière. Et si un courant — celui de Pierre Lombard, saint Albert et saint Thomas[1] — est dit augustinien, ce n'est pas que le courant opposé, — celui de Richard de Saint-Victor, d'Alexandre de Halès et de Saint Bonaventure —, n'ait pas été foncièrement marqué par l'influence augustinienne. La raison en est que le courant victorin, sous l'influence dionysienne, recouvre davantage l'augustinisme trinitaire d'une perspective archaïque[2] ; tandis que le courant dit augustinien, moins influencé par le néoplatonisme médiéval et plus docile à l'influence d'Augustin, met mieux en évidence les solutions spécifiquement augustiniennes[3].

L'universalité de l'influence augustinienne est manifeste en ce que toutes les discussions trinitaires médiévales partent désormais de la considération de la nature divine elle-même et non plus de la personne du Père. C'est en étudiant les attributs divins, les *noms* divins comme on disait alors, que les théologiens médiévaux abordent les problèmes trinitaires. Et, sans qu'ils explicitent habituellement ce point de vue, c'est à la manière d'un attribut immanent à la nature divine qu'ils considèrent en Dieu la *procession*. S'il leur arrive de parler, immédiatement après, de la personne du Père comme source de la Trinité, — ce que faisait du reste, Augustin lui-même —, c'est en imposant au schème augustinien une déviation qui ne va cependant pas jusqu'à détruire la perspective augustinienne foncière de leur théologie trinitaire.

De même encore, c'est tout le Moyen âge qui, à la suite d'Augustin, en appelle, sous une forme ou sous une autre, à l'analogie psychologique pour étudier les *processions* comme attributs de la nature divine. Quoique, ici encore, on en vienne souvent à parler presque tout de suite de la pensée et de l'amour personnels du Père comme source du Fils et de l'Esprit.

Enfin la théologie trinitaire médiévale use constamment de la solution augustinienne du problème de *la trinité dans l'unité*. Que la relation divine *constitue et distingue* la personne, on ne le discute même pas. Cette vérité est devenue traditionnelle et dogmatique. Quoique, ici encore, on interprète fréquemment cette donnée dans une perspective archaïque, ou bien, lorsqu'on s'efforce de l'appro-

1. Nous suivons ici le P. DE RÉGNON, t. 2. Nous connaissons toute l'imperfection de ses *Etudes*. Nous croyons cependant ses constatations d'ensemble suffisamment fondées pour justifier notre raccourci.
2. De RÉGNON, *op. cit.*, t. 2, pp. 239 s. ; 289 s. ; 355 ss. Ces pages, croyons-nous, sont cependant à nuancer par tout ce que nous disons du caractère de l'influence dionysienne sur la théologie trinitaire médiévale.
3. *Ib.*, t. 2, p. 137.

fondir par les catégories aristotéliciennes, on l'envisage trop souvent comme une vérité distincte, en dehors du schème augustinien.

La théologie trinitaire médiévale est donc foncièrement augustinienne. Et c'est pourquoi l'influence du Pseudo-Denys, quelque réelle et considérable qu'elle soit, n'ira pas jusqu'à ramener le Moyen âge à la théologie trinitaire grecque[1]. Tout le Moyen âge reprend le problème trinitaire où Augustin l'a laissé. L'influence dionysienne ne détruit pas l'influence augustinienne : elle s'y superpose. Elle recouvre d'une couche plus ou moins épaisse de néoplatonisme le fonds augustinien commun à la théologie trinitaire de l'époque[2].

Mais il faut avouer que les développements de l'augustinisme trinitaire s'en trouvent quelque peu gênés. Les arguments employés, les problèmes nouveaux posés, les solutions nouvelles apportées, s'inspirent du symbolisme néoplatonicien, qui retarde et fausse le développement de l'ébauche augustinienne.

Et c'est ainsi que la perspective néoplatonicienne centrée sur la source *diffusive* du Bien[3], attire de nouveau, au Moyen âge, la théologie trinitaire vers les problèmes de l'origine des personnes[4]. Non pas, sans doute, à la manière de la théologie grecque qui en étudiait le *jaillissement* à partir du Père identifié à la nature divine, mais en tant que la théologie médiévale, tout en déduisant à partir des processions immanentes à la nature divine, éprouve cependant le besoin d'envisager dès le départ de ses déductions la primauté *diffusive* du Père, dont le symbolisme l'attire. Ceci explique qu'un

1. C'est, croyons-nous, la déficience capitale des *Etudes* du P. de RÉGNON d'avoir ramené la théologie trinitaire médiévale à deux courants dont l'un continuerait la théologie trinitaire grecque — que l'A. réduit du reste à un schème trop exclusivement néo-platonicien —, tandis que le courant opposé serait franchement augustinien. L'A. n'a pas non plus aperçu les exigences de l'augustinisme trinitaire telles qu'elles se trouvent satisfaites dans le *De Trinitate* de la *Somme théologique* de saint Thomas.

2. Le P. DE RÉGNON a relevé l'influence dionysienne plus marquée, sur le courant de théologie trinitaire victorin : *Op. cit.*, t. 2, pp. 311 et 312 ; 408 ss. ; 420 ; 447 ss. ; 451 ss. ; etc... Mais, nous l'avons dit, il ramène trop cependant cette influence à celle du néo-platonisme antique, et il ne voit pas, par ailleurs, qu'elle atteint partiellement le courant augustinien.

3. Voir un excellent résumé de cette théorie néo-platonicienne dans J. DE FINANCE, *Etre et Agir dans la Philosophie de saint Thomas*, pp. 64 ss. — Le P. J. PÉGHAIRE a étudié : *L'axiome bonum est diffusivum sui dans le néo-platonisme et le thomisme.* Rev. Univ. d'Ottawa, 1932, pp. 5*-30* (sect. spéc.).

4. DURANTEL a rapproché les conceptions trinitaires de Plotin et de Proclus de la théologie trinitaire de Denys. Voir *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Alcan, 1919, pp. 16 ss. — Le néoplatonisme de la vision théologique de l'ARÉOPAGITE se manifeste dans ce passage des *Noms divins* : « Passons maintenant à l'étude de cette dénomination de Bien, par quoi les théologiens définissent la Déité supra-divine, quand ils la considèrent dans son absolue transcendance, appelant, je crois, Bonté la substance même de la Théarchie et affirmant que l'être même du Bien, en tant que Bien essentiel étend sa bonté à tout être. Comme notre soleil, en effet, sans réflexion ni dessein mais en vertu de son être même, éclaire tout ce qui est en mesure, selon la proportion qui convient à chacun. de participer à cette lumière, — il en est certainement de même du Bien (car il dépasse le soleil comme dépasse une image imprécise l'archétype transcendant considéré dans sa propre substance) et c'est à tous les êtres que, proportionnellement à leurs forces, il distribue les rayons de son entière bonté. » Chap. IV (trad. DE GANDILLAC, Paris, 1942, p. 94).

des problèmes capitaux de cette théologie soit de manifester comment notre esprit perçoit l'antériorité du Père sur la *génération* qui cependant, pour le schème augustinien qui est sien, fonde exclusivement les relations personnelles et, par suite, les personnes elles-mêmes.

En raison même de cette perspective dionysienne, des discussions interminables, et parmi les plus contestées de la théologie trinitaire médiévale, se sont élevées autour des questions suivantes : *An Pater genuit quia Pater, vel an Pater quia genuit ; An Pater genuit voluntate : an nolens ; An Pater potuit et voluit generare.* On soupçonne déjà combien cette attirance vers les problèmes de l'origine des personnes, dans une théologie trinitaire qui reste fidèle au schème augustinien, va compliquer son concept d'action notionnelle.

Hors de son contexte historique, cette universalité de l'influence dionysienne, parallèle à celle d'Augustin, peut surprendre ; et non moins ce caractère marginal d'une influence qui reste comme plaquée sur le fonds trinitaire augustinien sans le modifier intrinsèquement.

Pour s'expliquer cette universalité de l'influence dionysienne, qu'on se rappelle la fascination que l'Aréopagite, témoin présumé de la plus antique tradition, a exercée sur la pensée médiévale ; que l'on songe combien le symbolisme néoplatonicien de Denys, si apte à exprimer l'ineffable des mystères chrétiens, plaisait aux esprits médiévaux[1] ; qu'on se souvienne enfin avec quelle splendeur le mystère trinitaire avait été placé par l'Aréopagite au sommet de sa grande conception de la diffusion et du retour à Lui-même du *Bien.* Par ailleurs, n'oublions pas que tous les développements dionysiens, centrés sur la Bonté du Père, semblaient continuer une tradition ininterrompue qui avait constamment usé des formules archaïques telles que : *Pater, divinitas fontalis ; Pater, principium totius divinitatis ;* legs des Pères grecs qu'Augustin, par respect peut-être, avait manqué d'éliminer de sa propre théologie dont elles contredisaient pourtant toute la perspective.

Quant au parallélisme des influences augustinienne et dionysienne qui se recouvrent plus qu'elles ne composent, c'est la rencontre même de deux schèmes trinitaires inconciliables qui l'explique en définitive. Le Moyen âge, soucieux de rester fidèle à ses *auctoritates,* surtout quand il s'agit d'Augustin et de l'Aréopagite, conserve et juxtapose plutôt qu'il ne choisit et ne sacrifie. Et, dans notre cas, cela

1. M. GILSON dit que le Platonisme des mythes et des « mystères »... (qui) « ne définissent pas un savoir mais racontent un récit » fut particulièrement apte à rendre les mystères chrétiens « de l'origine du monde, de celle de l'homme et de sa destinée »... « *Le Christianisme et la tradition philosophique* » (Publié dans « *Chercher Dieu* » Ed. de l'Abeille, 1943, p. 68). Ne pourrait-on pas dire de même que le symbolisme néo-platonicien était particulièrement apte à traduire la vision chrétienne du monde pour des esprits formés au symbolisme par la Bible ?

lui était d'autant plus facile que, inconsciemment peut-être, il ne demande pas exactement le même service à ses deux maîtres.

Maître de théologie trinitaire *dogmatique*, Augustin paraît guider cette théologie en passe de se constituer comme science ; tandis que l'emprise du néoplatonisme dionysien en théologie trinitaire nous semble tenir en grande partie à ce que nous nommerions son symbolisme.

On a dit de l'esprit médiéval, qu'habitué à voir en toutes choses des symboles des réalités invisibles et supérieures, et éprouvant le besoin foncier d'ordonner et de hiérarchiser l'univers, toute image qui joue ce double rôle a valeur explicative, puisqu'elle apaise l'esprit en intégrant une réalité dans la vision globale de l'univers et en la rendant intelligible en son symbole[1]. Cette remarque, profondément révélatrice de l'esprit médiéval, ne nous aiderait-elle pas à mieux pénétrer l'attrait de celui-ci pour la philosophie dionysienne de la diffusion du Bien ? Ne serait-ce pas surtout la grandiose image à laquelle cette philosophie fait appel — « comme notre soleil, sans réflexion ni dessein mais en vertu de son être même, éclaire tout », ainsi le *Bien*... avait écrit Denys — qui, inconsciemment et malgré un revêtement dialectique, a pour le Moyen âge valeur explicative ? La vision du *Bien* suprême d'où tout jaillit et où tout retourne n'apporte-t-elle à la vision d'un monde organique et hiérarchique son unification ultime, et n'atteint-elle pas ainsi à la plus haute lumière pour la pensée médiévale ? Ainsi comprendrait-on mieux que le Moyen âge tienne à couronner par le mystère trinitaire sa grandiose vision de l'univers : ainsi rattache-t-il le mystère suprême de la Trinité à sa vision suprême de l'univers[2].

Malgré les inévitables simplifications de ce raccourci, tel nous

1. I. ESCHMANN O.P. dans un cours inédit sur l'adage médiéval : « Bonum commune est melius quam bonum particulare », à propos du rapprochement courant au moyen âge entre les rôles réciproques du soleil et de la lune et ceux du Pape et de l'Empereur. — GILSON décrit ainsi le symbolisme médiéval. « Les choses, dit-il, possèdent bien pour eux (il parle des hommes du XIIe s.) une réalité dans la mesure où elles servent à nos usages journaliers, mais elles perdent cette réalité aussitôt qu'ils entreprennent de les expliquer. Pour un penseur de ce temps, connaître et expliquer une chose consiste toujours à montrer qu'elle n'est pas ce qu'elle paraît être, qu'elle est le symbole et le signe d'une réalité plus profonde qu'elle annonce, ou qu'elle signifie autre chose. On comprend sans peine que le symbolisme du XIIe siècle séduise les poètes et les artistes, car c'est en art et en poésie qu'il était une force, mais c'était une limite en philosophie et en science une faiblesse. » *La Philo. au M. A.*, p. 343. Voir de même, GILSON : *Esprit de la Philosophie médiévale*, 1932, Vrin ; 1re série, pp. 104 ss.

2. Est-il légitime de faire un rapprochement entre notre exégèse de la théologie trinitaire médiévale et le rôle que M. GILSON reconnaît au platonisme médiéval en l'opposant à l'aristotélisme ? Celui-ci servait à l'édification d'un savoir scientifique ; celui-là, à exploiter une économie. « Afin de constituer la théologie comme science, écrit M. Gilson, saint Thomas a dû l'objectiver complètement, c'est-à-dire la détacher radicalement de la subjectivité des voies spirituelles concrètes, dont elle ne raconte plus l'histoire, mais formule les lois. » (*Le Christian. et la trad. philo.*, p. 79.) « Tandis que ceux dont la théologie nous en [de ce Dieu caché] raconte et nous en enseigne surtout la quête, choisissent surtout Platon comme compagnon de voyage. » (*Ib.*, p. 81.) Et l'idéal de ces derniers serait « un savoir objectif qui

paraît donc le caractère complexe de la théologie trinitaire médiévale : augustinisme foncier avec revêtement dionysien à caractère plutôt symbolique[1].

Illustrons nos affirmations par la discussion de quelques textes choisis en vue de préparer nos analyses de la théologie trinitaire thomiste. Commençons par l'école victorine.

Voici comment Richard de Saint-Victor introduit dans sa théologie trinitaire augustinienne une perspective dionysienne, lorsque, partant de l'idée que la plénitude de la bonté exige des rapports de charité, il conclut à la pluralité des personnes divines :

Plenitudo divinitatis non potuit esse sine plenitudine bonitatis. Bonitatis vero plenitudo non potuit esse sine charitatis plenitudine, nec charitatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitati. — Ubi totius bonitatis plenitudo est, vera et summa charitas deesse non potest. Nihil

ne mépriserait pas le mythe... » — Le P. DE FINANCE souligne ainsi le rôle de la vision dionysienne médiévale : « En montrant au sommet des choses le Bien diffusif, l'influence dionysienne tendait à leur (les penseurs chrétiens du XIIe s.) faire élaborer au lieu d'une métaphysique de l'être, une métaphysique de l'amour. Saint Jean Damascène avait, à la suite de saint Grégoire de Nazianze, appelé Dieu : L'Océan infini de l'Etre. Les mystiques dionysiens, eux, se le représentent bien plus volontiers sous l'image d'une source bouillante dans un élan éternel d'amoureuse extase. » *Op. cit.*, p. 25. — Selon notre exégèse, la théologie trinitaire userait de l'aristotélisme dans la mesure même où elle cherche à se constituer en science, et du néo-platonisme en autant qu'elle comporterait une vision symbolique. — N'expliquerait-on pas ainsi que Maurice Blondel, dont la philosophie ne poursuit pas l'élaboration d'un savoir aristotélicien, ait recouru, en toutes ses œuvres, à une vision néo-platonicienne de la vie trinitaire ? — Il serait fructueux, croyons-nous, de rechercher si l'opposition historique du néo-platonisme médiéval à l'aristotélisme comme instrument de la théologie n'est pas, pour une part notable, la rencontre d'une théologie qui s'efforce d'exprimer constamment une vision globale de son objet — bien qu'elle se recouvre habituellement d'une dialectique — et d'une théologie ambitieuse de se constituer en science, par ses définitions et ses propositions agencées.

1. Vu le rôle particulier que nous attribuons en théologie trinitaire médiévale, à l'adage dionysien *Bonum est sui diffusivum* il nous importe moins de déterminer si dans l'usage de ce principe on attribuait une causalité efficiente au bien. Le P. PÉGHAIRE croit que bon nombre des prédécesseurs de saint Thomas, parmi lesquels il cite ALEXANDRE DE HALÈS, attachaient peut-être encore « une signification d'efficience à la diffusion du bien » (*Art. cit.*, note 41, p. 25). Il faudrait, croyons-nous, bien enquêter avant de l'affirmer pour la *Somme* DE HALÈS. Le rapprochement de deux passages de cet ouvrage permet au moins des doutes sur ce point. Voir *Summa* ALEX. HALÈS, P. I, Inq. I, Tr. III, Q. III, M. II, cap. II, ad obj. (Ed. Quar., t. I, p. 171, no. 109), où une causalité efficiente est apparemment attribuée au bien, alors que l'auteur, quelques pages auparavant, a précisé sa pensée sur ce point dans un sens tout aristotélicien : P. I, Inq. I, Tr. III, Q. III, m. 3, a. 3 (Ed. cit., t. I, p. 163, no. 104). — Le P. DE FINANCE semble donc ne pas nuancer suffisamment son affirmation en disant : « Pour Alexandre, l'expansion est une propriété si essentielle du bien que la génération divine semble presque devenir une vérité rationnelle. L'évidence du principe de la diffusion de l'acte emporte avec elle la possibilité de cette première et mystérieuse procession. Il faut attribuer au Souverain Bien tout ce qui est naturel et essentiel au bien. Or, naturellement, essentiellement, le bien est communicatif de soi », *op. cit.*, p. 74. Si l'argument que rapporte ici le P. DE FINANCE jouait en réalité le rôle qu'il lui attribue, il faudrait avouer, à la lumière du texte cité plus haut, qu'il ne conclut pas. Etudier le rôle symbolique de la métaphysique néo-platonicienne serait ici plus éclairant, croyons-nous. Le P. DE FINANCE dit mieux ailleurs : « Nous ne verrons donc pas, chez Bonaventure et Alexandre, des démonstrations proprement dites de la Trinité, mais plutôt un effort pour mieux comprendre, à l'obscure clarté du mystère, les données de la raison. La révélation de la fécondité immanente de Dieu, principe de sa fécondité créatrice, charge d'une nouvelle valeur l'être issu de l'unique opération des Trois. Une spéculation procédant à partir de concepts ainsi surnaturellement enrichis, doit-elle être appelée philosophie ou sagesse ? » (*op. cit.*, p. 77). Cette *vision* nous paraît en effet une sagesse.

enim charitate melius, nihil charitate perfectius. Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur charitatem habere[1].

Le mystique qui use ici librement de l'argumentation dionysienne n'en considère pas moins constamment comme point de départ de son argumentation la nature divine elle-même et ses attributs immanents. Au début de ses discussions trinitaires, Richard a même dit explicitement qu'il continuait à n'envisager qu'un aspect de la subtance divine elle-même : *In his quae usque huc dicta sunt de divinae substantiae unitate et proprietate*...[2] La perspective de sa théologie trinitaire reste donc en cela foncièrement augustinienne : le chef de l'école victorine ne cherche en effet qu'à manifester l'existence en la nature divine de processions qui lui permettent de conclure à la pluralité des personnes. Par ailleurs, sous l'influence dionysienne, les développements apportés cherchent moins, semble-t-il, à préciser la nature abstraite des processions qu'à fournir des symboles pour les illustrer. Un symbolisme dionysien recouvrirait donc ici une argumentation toute augustinienne.

Nous trouvons dans la *Somme* d'Alexandre de Halès[3] le même schème trinitaire augustinien et le même revêtement dionysien.

1. RICHARD DE S. VICTOR, *De Trin.*, lib. III, c. II. (M.L., t. CXCVI, c. 915.) — Le P. A.-M. ETHIER O.P., dans une étude sur le « *De Trinitate* » de RICHARD, écrit : « Avec un tel préambule on croirait bien que Richard, conçoit la divinité sous l'angle du Père. Il n'en est rien... Richard serait donc latin dans sa conception fondamentale de la Trinité ? C'est bien notre opinion. » *Le* DE TRINITATE *de Richard de S. Victor*, Paris, Vrin, 1939, p. 23.

2. RICHARD, *ib.*, c. 915.

3. Le P. M.-M. GORCE, a sérieusement mis en doute l'authenticité de cet ouvrage, dans « The New Scolasticism, t. 5, 1931, pp. 1-72.« *La Somme Théologique d'Alexandre de Halès est-elle authentique* ? » Par contre, le P. Victorin DOUCET, O.F.M. a pris une position contraire au cours d'une entrevue accordée au *Devoir* de Montréal, et rapportée ainsi (25 sept. 1946, p. 7) : « Cet ouvrage du XIIIe siècle *(La Somme dite d'Alexandre de Halès)* a toujours été attribué à Alexandre de Halès, le premier Franciscain qui ait enseigné à Paris. Ce n'est que depuis une cinquantaine d'années que l'on a prétendu qu'il pouvait n'en pas être l'auteur. L'authenticité de cet ouvrage a été spécialement attaquée par le R. P. Gorce, O.P. Le R. P. Doucet nous dit qu'il a trouvé, il y a un an, la source de cette œuvre, le « Commentaire sur les Sentences », dont l'auteur était jusqu'à présent anonyme et tout à fait inconnu. Or, l'auteur du « Commentaire » n'est autre qu'Alexandre de Halès, selon les témoignages d'autres contemporains compilés par le R. P. Doucet, ce qui établit qu'Alexandre de Halès est en même temps l'auteur de la « Somme Théologique ». A l'heure actuelle le R. P. Doucet s'apprête à publier une étude du « Commentaire sur les Sentences » et une réfutation des théories du R. P. Gorce. » — Voir aussi, Rev. de l'Univ. d'Ottawa, V. DOUCET O.F.M. : *Une nouvelle source de la « Summa fratris Alexandri »* janv.-mars 1947, pp. 51*-66* (sect. spéciale). — D'autre part, dans *La Philosophie au M.A.* (éd. cit., p. 436), M. GILSON portait le jugement suivant sur cet ouvrage : « La Somme dite d'Alexandre de Halès est en grande partie une compilation... Telle que nous la connaissons elle comprend des morceaux empruntées à Jean de la Rochelle, saint Bonaventure, Guillaume de Méliton, etc... Il est donc très difficile de s'appuyer sur un pareil texte pour connaître la pensée d'Alexandre. » — Malgré cette controverse, nous pouvons utiliser l'ouvrage pour connaître une pensée presque contemporaine de saint Thomas, réserve faite de l'identité de son auteur. M. GILSON, qui nie l'authenticité de l'ouvrage reconnaît la valeur de cette utilisation. Parlant de « la vaste compilation connue au Moyen âge sous le titre de Somme théologique d'Alexandre de Halès », il dit : « c'est à des œuvres de ce genre qu'il faut s'adresser, plutôt qu'aux sources primitives de ces thèses, pour comprendre l'attitude de saint Thomas à leur égard, car elles représentent ce qu'était à cette époque l'état de la question. » *Le Thomisme*, 5e éd. 1944, p. 73.

Bonum naturaliter et essentialiter est sui diffusium [...] ubi est summum bonum ibi est summa diffusio ; summa diffusio est qua major excogitari non potest ; major autem diffusio cogitari non potest quam illa quae est secundum substantiam et maxime secundum totam : ergo summum bonum necessario se diffundit secundum substantiam totam et in ipso naturaliter intelligitur haec diffusio[1].

Chercher à interpréter cette argumentation dionysienne selon sa valeur idéitique plus que selon sa valeur de symbole n'est-ce pas s'obliger à reconnaître que non seulement le théologien qui en use n'a aucune idée de ce que doit être une preuve rigoureuse[2], mais encore qu'il utilise une métaphysique fortement émanatiste, à peine concevable chez un esprit médiéval attentif à éviter toute compromission avec la vision païenne de l'univers ? Dans l'hypothèse d'une argumentation de prétention scientifique, la preuve voudrait, en effet, conclure de la diffusion *immanente au Bien suprême* à la distinction réelle des personnes, et non pas, comme dans la théologie trinitaire grecque, de la diffusion *émanant du Père* à la distinction réelle des personnes. Or, une diffusion réelle et *immanente* au Bien suprême, si elle n'est pas un symbole du mystère révélé, qu'elle intègre dans la vision du monde, semble bien une pseudo-idée, où *diffusion* — qui indique formellement une sortie — et *immanence* sont en contradiction. Mais surtout, une telle argumentation, si elle revendiquait la rigueur d'une conclusion scientifique, en appellerait ultimement à la nécessité d'une émanation suprême, en tant même que cette nécessité s'opposerait à la liberté de l'émanation créatrice, et elle prétendrait presque faire sortir la distinction ontologique des personnes de cette fécondité nécessaire au *Bien*. Qui oserait prêter une telle métaphysique à un théologien médiéval ? Tandis qu'une utilisation symbolique des principes néoplatoniciens ne viserait ici qu'à traduire en symbole le donné révélé et n'engage aucune métaphysique, ne faisant pas consciemment appel à la valeur *spéculative* de la conceptualisation dont elle use.

Du reste Alexandre de Halès lui-même réfute la métaphysique de la diffusion efficiente du Bien. Lorsqu'il atteint à plus de rigueur, sa métaphysique se rapproche de celle d'Aristote. Voici en quels termes il parle de la diffusion du *Bien*.

1. *Summa* ALEX. HALÈS, P. I, Inq. II, tr. un., qu. I, tit. 1, cap. 1(Ed. Quar., t. I, p. 414, no. 295).
2. A propos des arguments de la théologie trinitaire au moyen âge, M. GILSON remarque que bien des auteurs nous présentent « la Trinité comme une exigence profonde de la raison humaine », parce qu' « on ignorait ce qu'était une démonstration contraignante ». *La Philo. au M. A.*, 2e éd., p. 508. Ajoutons que, en fait, cela vaut surtout des arguments d'inspiration dionysienne. Ceci ne laisserait-il pas voir que cette théologie cherchait autre chose que la rigueur scientifique ? Par contre, c'est dans la mesure où on retrouve la perspective augustinienne, qui appelle un développement aristotélicien, que l'on gagne en rigueur scientifique.

Quia causa finalis est causa causarum [...] quia finis movet efficientem, efficiens motus quaerit materiam [...] inde est quod finis induit rationem aliarum causarum, [...] *causae efficientis, in quantum movet agentem.* [...] Sic, cum finis sit bonum, ipsum bonum, in quantum movet induit rationem agentis [...][1].

Si donc, pour Alexandre de Halès, le sens métaphysique de l'adage dionysien se réduit à ces principes d'une rigueur vraiment aristotélicienne, comment prétendre qu'il a usé tout à l'heure, en théologie trinitaire, en un sens pleinement opposé, de l'argumentation dionysienne selon toute sa rigueur scientifique ? Il semble donc, que là encore, une argumentation augustinienne se recouvrait simplement d'un symbolisme néoplatonicien.

Deux textes de saint Bonaventure, qui orientent ses discussions trinitaires, doivent être interprétés, croyons-nous, comme les citations précédentes. Dans un ouvrage mystique, l'*Itinerarium mentis ad Deum,* le Docteur Séraphique semble développer pour son symbolisme l'argumentation dionysienne de la diffusion du *Bien,* en vue d'illustrer le dynamisme immanent à la vie trinitaire.

Post considerationem essentialium, elevandus est oculus intelligentiae ad constitutionem beatissimae Trinitatis [...] Sicut autem visionis essentialium ipsum Esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt ; sic contemplationis emanationum, ipsum *bonum* est principalissimum fundamentum. Vide igitur, et attende, quoniam optimum quod simpliciter est, quo nihil melius cogitari potest : et hoc tale sic est, quod non potest cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse ; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam « bonum dicitur diffusivum sui » ; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit *actualis* et *intrinseca, substantialis* et *hypostatica, naturalis* et *voluntaria, liberalis* et *necessaria, indeficiens* et *perfecta.* Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio *actualis,* et *consubstantialis,* et *hypostasis* aeque nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis, — ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis, — ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus Sanctus ; nequaquam esset summum bonum qui non summe se diffunderet[2].

1. *Summ.* ALEX. HALÈS, *Ib.*, P. I, Inq. I, tr. III, q. III, m. 3, a 3 (Ed. cit., p. 163, no. 104). Les italiques seront de nous dans tout l'ouvrage à moins d'avis contraire.

2. *Itinar. mentis ad Deum,* c. IV, Ed. Quar., 1891, t. 5, p. 310. — CAYRÉ, *Précis de Patrologie,* t. II, p. 498, note que l'ouvrage est mystique et plus particulièrement dionysien. — La même perspective se retrouve dans une argumentation des Questions disputées : *De Mysterio Trinitatis* : « Primitas summa in summo et altissimo principio ponit summam *actualitatem,* summam *fontalitatem* et summam *fecunditatem.* Primum enim principium, hoc ipso quod primum, est *perfectissimum* in producendo, *fontalissimum* in emanando, *fecondissimum* in pullulando. Quoniam ergo perfecta productio, emanatio et pullulatio attenditur tantum secundum duos modos intrinsecos, scilicet per modum *naturae* et per modum *voluntatis,* verbi scilicet et amoris ; hinc est, quod necesse est, ibi poni ratione summae *perfectionis, fontalitatis* et *fecunditatis* duplicem modum emanandi respectu duplicis hypostasis productae, emanantis a prima persona tanquam a primo principio producente ; ac per hoc necesse est, ponere personas tres » Quaest. VIII (Ed. Quar., t. 5, p. 114).

Le second texte que nous empruntons à saint Bonaventure est tiré d'un ouvrage théologique. Après la preuve de foi, le Docteur Séraphique résume une série d'*auctoritates* dont le but — malgré les affirmations de l'auteur, qu'il nous faut interpréter par son texte — semble, encore ici, moins de prouver l'existence de processions immanentes en Dieu ou d'en déterminer la nature que d'illustrer par symboles les affirmations de la foi.

Respondeo : Dicendum, quod in divinis est ponere personarum pluralitatem, sicut fides dicit et rationes praedictae ostendunt, si quis sine contradictione consideret. Nam ratione *simplicitatis* essentia est communicabilis et potens esse in pluribus. Ratione primitatis, persona nata est ex se aliam producere ; et voco hic primitatem innascibilitatem, ratione cujus, ut dicit antiqua opinio, est fontalis plenitudo in Patre ad omnem emanationem, et hoc infra patebit. Ratione *perfectionis* ad hoc est apta et prompta ; ratione *beatitudinis* et *caritatis*, voluntaria. Quibus conditionibus positis, necesse est ponere personarum pluritatem[1].

Ces deux argumentations sont augustiniennes en ce qu'elles partent de la considération de la nature divine et de ses attributs immanents pour conclure à la multiplicité des personnes. Dans les emprunts dionysiens qui se greffent sur cet augustinisme foncier, on ne doit pas voir ici non plus, croyons-nous, un effort de raisonnement scientifique. On s'acculerait, en effet, aux mêmes conséquences inacceptables que nous avons signalées à propos des textes d'Alexandre de Halès. Considérés au contraire comme un désir d'illustrer la vie trinitaire immanente, par le symbolisme de la diffusion du Bien, ces emprunts néoplatoniciens prennent tout leur sens. Et on s'explique du coup que le Docteur Séraphique s'attarde à développer ce symbolisme dans celui de ses ouvrages qui vise le moins à élaborer un savoir scientifique, l'*Itinerarium*.

Nos citations n'ont jusqu'ici fait appel qu'aux théologiens de l'école victorine, plus marquée par l'influence dionysienne. Or, dans un degré moindre sans doute mais réel, l'influence dionysienne atteint aussi le courant de théologie trinitaire dit augustinien et y joue un rôle sensiblement analogue à celui que nous venons de mettre en évidence dans le courant victorin. Là aussi on recouvrira une argumentation trinitaire de caractère augustinien d'une perspective empruntée à la théologie grecque et centrée sur le jaillissement des personnes divines l'une de l'autre.

Ainsi Pierre Lombard, dont l'œuvre est foncièrement dogmatique et traditionnelle, n'en discute pas moins longuement de questions qui ne prennent leur importance que dans une perspective archaïque, non-augustinienne : *Utrum Pater genuerit essentiam ; Utrum Pater*

1. S. Bonav. *In. I, Sent.*, d. II, q. II (Ed. Quar., t. 1, p. 54a).

voluntate sua genuit Filium, an necessitate, et an volens et nolens sit Deus ; An Pater potuit et voluerit gignere Filium[1].

Chez Albert le Grand, la résonnance néoplatonicienne est moins perceptible que dans l'école victorine[2]. En ses œuvres, l'augustinisme trinitaire progresse déjà selon son dynamisme propre et même selon des exigences scientifiques. Le mot de Roger Bacon sur saint Albert, si on le replace dans son cadre historique, vaut particulièrement, croyons-nous, de sa théologie trinitaire. Bacon a reproché à saint Albert de parler en son propre nom en théologie : *Ipse per modum authenticum scripsit libros suos*[3]. En effet, en face d'une théologie trinitaire qui visait surtout à traduire symboliquement le donné révélé et à mettre en valeur les données de la tradition en les illustrant et en les intégrant dans une vision du monde, Albert le Grand aurait mis en lumière la valeur intrinsèque de l'argumentation théologique. Aussi comprendrait-on pourquoi sa théologie trinitaire s'oriente vers la rigueur du schème augustinien et de l'aristotélisme.

Mais, parce qu'il ne débarrassera pas du coup la théologie trinitaire de la perspective dionysienne, Albert le Grand ne saisira pas d'emblée les exigences du schème augustinien. Son effort se borne donc à modifier de morceaux aristotéliciens le revêtement dionysien de la théologie trinitaire médiévale[4].

Voici un texte caractéristique de ce moment de la doctrine trinitaire :

Dicendum est, quod Deo super omnia et inter omnia existendi dignissime conveniat generatio, et hac ratione nihil ens in potentia est in ipso [...] *Cum igitur omnis natura quantum est de se communicabilis* sit,

1. Pierre LOMBARD, *Liber Sententiarum*, D.V, VI et VII.

2. On trouve cependant dans les œuvres de S. Albert un ouvrage de théologie trinitaire de perspective franchement dionysienne. Il s'agit du *Compendium theologicae veritatis* dont la paternité, selon le P. MANDONNET, est probablement attribuable à Hugues de Strasbourg (D.T.C., art. *Alb. le Grand*, t. 1, c. 674). Ne citons de cet ouvrage qu'un passage caractéristique : « Praeterea inter omnes emanationes perfectissima est generatio, qua genitus assimilatur suo genitori, quod emanationes aliae non faciunt. Cum igitur copiosissimo fonti bonitatis competat emanatio perfectissima, constat, quod persona, qui pater est, qui est fons totius bonitatis, generat filium sibi aequalem cui communicat suae plenitudinem majestatis. » Lib. I, cap. IV. (Oper. Alb. Magni Ed. Claudius Prost, 1651, t. 13, 2e partie, p. 3.)

3. Cité par GILSON, *La Philosophie au M. A.*, 2e éd.,p. 508.

4. M. GILSON nous indique un cas analogue d'usage extrinsèque de l'aristotélisme. « Depuis saint Anselme de Cantorbéry et avec les maîtres de saint Victor la théologie enseignée était un augustinisme qui ne refusait pas le secours de la dialectique aristotélicienne ; mais Aristote ne fournissait guère à la théologie que des procédés de discussion et d'exposition. » *La Philo. au M. A.*, 2e éd., p. 394. — N'oublions pas par ailleurs que la nature même de l'œuvres de saint Albert fait difficulté : ...« L'histoire n'a pas réussi jusqu'ici à dégager avec une netteté même approximative, la pensée personnelle d'Albert le Grand... Ce que l'on peut dire de plus sûr est qu'on tend actuellement à voir sa doctrine beaucoup plus pénétrée des thèses maîtresses du néo-platonisme latin et gréco-arabe qu'on ne le pensait précédemment, mais il se peut que des études plus approfondies ramènent ses historiens à leurs anciennes positions. » *Ib.*, p. 510.

ista aptitudo non erit in Deo nisi actu : ergo sua natura erit communicata pluribus hypostasibus ejusdem naturae[1].

Nous avons ici en apparence une argumentation aristotélicienne. Il s'agit de la causalité de l'être et de sa communication et non de la communication dionysienne du *Bien*. Mais, quoi qu'il en soit des transformations que la métaphysique chrétienne a pu apporter à l'aristotélisme[2] tout nous manifeste qu'ici Albert n'a fait que revêtir d'aristotélisme le principe dionysien de la diffusion du *Bien*. C'est tout d'abord la place de l'argumentation qui est révélatrice : l'endroit précis du *Commentaire des Sentences* où les lieux parallèles des contemporains font nommément appel, avec tout le Moyen âge, à l'autorité de Denys, et usent, chacun à leur manière, de l'adage dionysien. Mais le sens même de l'argumentation nous convainc davantage. Aristote en effet, — à supposer même qu'Albert le connût, à ce moment, directement et entièrement —, n'a pas dit, et sa philosophie ne conclut pas que l'être cherche à se communiquer le plus possible. Sa philosophie, conçue pour expliquer la nature des choses et leur mouvement, semble bien ne pas comporter les principes qui rendraient compte de leur origine. Si donc Albert affirme, à cet endroit, comme principe métaphysique, que toute nature tend de soi à se communiquer, c'est bien au principe dionysien de la diffusion du *Bien* qu'il fait appel, même s'il l'exprime par le truchement d'un vocabulaire aristotélicien. Et du reste, d'où lui vient cette nécessité d'envisager la communication de l'être au début de la théologie trinitaire ? Ce n'est pas pour préciser, selon les exigences du schème augustinien, la nature immanente des processions divines, car la perspective dont il use oriente la pensée vers une communication extrinsèque, une *emanatio* et reporte l'attention vers le Père, *Divinitas fontalis*. Nous

1. ALB. MAGN., *In I Sent.*, D. IV, art. III. (Ed. Prost 1651, t. 14, p. 97) ; (Ed, Vivès, *In I Sent.*, Div. A, art. 3, t. 25, p. 159).

2. Le créationisme chrétien n'a pas été sans transformer la métaphysique ancienne. M. GILSON se plaît à le montrer. Le P. PÉGHAIRE nous dit comment saint Thomas a rectifié le principe néo-platonicien de la diffusion du bien, en tant qu'il attribue au bien de « décider l'Etre, seul cause efficiente, à poser son action multiplicative des êtres, et en ce sens, saint Thomas accepte la pensée platonicienne désormais rectifiée et précisée[...] La pensée profonde du Platonisme est donc sauvée et mise en valeur et cela par une des doctrines les plus aristotéliciennes : celle de la fin, cause des causes. Aristote avait-il soupçonné cette fécondité de ses propres principes ? Il est permis d'en douter ? » (*Art. cit.*, conc.) — Le P. DE FINANCE étudie aussi cette transformation : « La notion aristotélicienne de génération. la participation platonicienne, l'émanation des néo-platoniciens, convergent, dans le thomisme, en une notion plus fondamentale encore, celle de la diffusion de l'acte... L'acte est essentiellement généreux : sa nature est de se communiquer autant qu'il est possible... Le principe est surtout allégué à propos de la génération du Verbe ou de la création » (*Op. cit.*, p. 67 ss.). Toutes ces analyses sont justes. Mais, lorsqu'il s'agira de déterminer pourquoi historiquement saint Thomas emploie ce principe dionysien surtout à propos de la Trinité et de la création, et pourquoi il l'emploie dans ses premiers ouvrages et non plus dans les lieux parallèles des ouvrages subséquents, il faudra pousser plus loin les analyses historiques. Nous préparons donc par notre étude actuelle des textes de saint Albert, les analyses que nous aurons à faire de ce problème dans saint Thomas.

en mesurerons, au chapitre suivant, les inconvénients dans un schème augustinien.

Il reste donc à conclure qu'Albert, malgré son aristotélisme apparent, cède, lui aussi, en ce début de ses discussions trinitaires, à la nécessité pour l'esprit médiéval de rattacher la communication trinitaire à une vision symbolique de la diffusion et du retour à Lui-même du *Bien*[1].

Cette esquisse nous laisse entrevoir la complexité des influences augustinienne et dionyienne sur la théologie trinitaire médiévale et nous prépare à comprendre la tâche que réalisera saint Thomas. Il rejoindra sous le revêtement dionysien qui l'étouffe, le dynamisme propre du schème trinitaire augustinien ; il le développera et l'achèvera progressivement selon ses exigences de science, dans la mesure où il sera en possession des instruments aristotéliciens grâce auxquels ce schème a été primitivement œuvré.

1. Ce jugement porte sur les œuvres de S. ALBERT antérieures à la *Somme théologique* de S. THOMAS. Notre esquisse ne veut caractériser que la théologie trinitaire antérieure au Docteur Angélique. Notons cependant que la théologie trinitaire du maître pourrait bien évoluer dans le même sens que celle du disciple. Comparer avec le texte cité, v.g. la *Somme théologique* de S. ALBERT, très probablement postérieure à celle de S. THOMAS : *in Iae Summae Theo.*, Tract. VII, Q. XXX, M. III, art. 1 (Ed. Prost, t. 17, p. 173).

Chapitre III

LE CONCEPT DIONYSIEN D'ACTION NOTIONNELLE CHEZ LES CONTEMPORAINS DE SAINT THOMAS

La rencontre de l'augustinisme trinitaire et du néoplatonisme dionysien compliqua particulièrement le concept médiéval d'action notionnelle.

Le schème trinitaire d'Augustin, qui des processions de nature conclut aux relations, et de là aux personnes, impliquait le concept d'une action notionnelle presque statique : simple manière d'envisager, au terme d'une chaîne de déductions, la relation elle-même en tant qu'action personnelle.

La tradition grecque, que prolonge l'influence dionysienne au Moyen âge, concevait, au contraire, l'action notionnelle au départ de la spéculation trinitaire comme l'émanation vitale des autres personnes jaillissant du Père. L'incompatibilité de ces concepts semble totale.

Or, la théologie trinitaire médiévale s'efforce d'assimiler les deux traditions en sa propre synthèse. Juxtaposant les deux théologies trinitaires, les contemporains de saint Thomas commenceront leurs déductions à partir de la considération des processions de nature, selon les exigences du schème augustinien. Mais avant de pousser plus outre, ils éprouveront le besoin de considérer la primauté diffusive du Père, dont le symbolisme paraît si éclairant à leur esprit.

On voit quelle difficile position résultera de cette double préoccupation. Selon la rigueur des déductions augustiniennes, ces théologiens ne peuvent envisager la personne du Père et sa diffusion qu'après avoir conclu à l'existence des relations constitutives de la personne, tandis que, selon les exigences du symbolisme néoplatonicien, il leur faut envisager d'abord la primauté diffusive du Bien — assimilé au

Père — pour éclairer la multiplication des personnes. Là réside le problème crucial de la spéculation trinitaire médiévale : *Comment notre esprit peut-il se représenter la primauté diffusive du Père avant la génération, alors que l'opposition des personnes se fonde sur la génération elle-même ?*

Cette façon de poser le problème indique du coup dans quelle voie ces théologiens en cherchent la solution. Ils se voient forcés de distinguer de plus en plus clairement deux paliers dans leur théologie trinitaire. La génération, disent-ils, *fonde* l'opposition des personnes : ainsi caractérisent-ils le rôle plus ontologique de l'augustinisme trinitaire. Notre esprit, par ailleurs, ne cherche qu'à se *représenter* la primauté diffusive du Père : ainsi apparaît le rôle plutôt symbolique du néoplatonisme dionysien. Malgré les apparences, nous sommes donc loin de la théologie trinitaire grecque. Mais il reste que cette préoccupation de faire appel au symbolisme dionysien bloque le développement de l'augustinisme trinitaire. On aperçoit les exigences de celui-ci au départ, mais on semble impuissant à les développer, soit que les instruments aristotéliciens manquent, soit simplement que ces théologiens refusent de s'engager dans la voie d'un développement scientifique.

Quoiqu'il en soit, la spéculation trinitaire médiévale, dans son effort pour solutionner le problème crucial qu'elle s'est posé, se forge un concept d'action notionnelle bien caractéristique. Ce concept lui permet d'envisager dès le départ l'aspect personnel de la génération, bien qu'elle tienne que celle-ci même fonde les relations constitutives des personnes. Ainsi le Père constitué par la relation de paternité, postérieure pour notre esprit à la génération, est cependant perçu antérieurement à cette génération. Comment est-ce possible ? Laissons ces théologiens nous proposer aux-mêmes leurs réponses. En premier lieu, saint Bonaventure :

> Necesse est ante generationem intelligi *hypostasim* — secundum rationem intelligendi loquor — sed non oportet praeintelligere eam *actu distinctam*, quia ipsa distinguitur per proprietatem generationis distinctione completa, sicut melius patebit infra : tamen secundum rationem intelligendi ratio distinguendi *inchoatur* in innascibilitate, et ideo generat, non ut prius distincta *paternitate*, sed ut distincta quodem modo *innascibilitate*[1].

La raison en est que :

> Sicut enim possibile est intelligi hypostasim Patris et Filii, non intellecta hypostasi Spiritus Sancti, sic etiam possibile est intelligi hypostasim Patris, nulla alia persona intellecta. Et tunc quidem intelligeretur, non

1. S. BONAV. *In I Sent.*, d. 27, P. I, a. 1, q. II, ad Ium (Ed. Quar., t. 1, p. 469).

intellecta paternitate. Et certum est, quod possibile est hoc intelligi. Possumus enim, non intellecta personarum pluralitate, intelligere divinam naturam, et habentem illam et quod illam non habeat ab alio : ita intelligunt gentiles. Sic igitur intelligendo, contingit de isto dicere et intelligere quod possit generare[1].

Saint Bonaventure tient donc que antérieurement à l'idée de relation de paternité et à celle d'émanation dont elle résulte, nous concevons le principe de cette émanation et qu'ainsi notre esprit pense le Père avant de penser la génération. Mais selon ces vues, à ce premier temps nous ne percevons pas le Père en tant que, par les relations résultant des processions, il se distingue des autres personnes. Par ailleurs, ce n'est pas tout simplement l'essence divine que nous atteignons, mais l'essence divine en tant que dans la Trinité, le Père la possède comme principe. Cette possession personnelle de l'essence divine constitue en effet la première propriété du Père : l'innascibilité.

Nihil invenio in illa hypostasi nisi commune praeter innascibilitatem : ergo, si generatio non potest ei inesse per illud quod est commune, inest ei per illud quod est proprium ; hoc autem est innascibilitas[2].

Et comment cette propriété du Père est-elle conçue ? Comme une plénitude, une source débordante :

Dicitur esse ingenitus [...] quia nec *producitur*, nec *accipitur* nec *consequitur*. Hoc igitur modo, *ingenitus* importat *nullo modo esse ab alio* et ita primitatem ac per hoc fontalem plenitudinem [...][3].

L'on voit ainsi comment, malgré la perspective augustinienne[4], le Docteur Séraphique réussit à poser pour notre esprit la personne du Père avant la génération. Notre esprit peut concevoir l'essence divine comme principe de diffusion : il perçoit donc tout ce qui est nécessaire pour concevoir le Père en tant qu'il est à l'origine de la vie trinitaire et de la diffusion du *Bien*. L'effort est ingénieux. Mais il nous faut avouer que, à l'intérieur de la conception augustinienne, cette solution nous paraît purement verbale. Que peut être, en effet, cette possession personnelle de l'essence divine par le Père ? Dans la tradition augustinienne, universellement acceptée du monde médiéval[5], c'est de la relation que vient tout aspect personnel dans la Trinité. Et donc, avant la relation, qui résulte de la procession,

2. *Ib.* (Ed. cit., p. 471).
2. *Loc. cit.*
3. *Ib.*, d. 28, art. I, q. 1 (Ed. cit., t. I, p. 498).
4. Dans sa théologie trinitaire, nous l'avons montré, saint BONAVENTURE part de la considération de la nature divine elle-même. Voir *supra* notes, 2, p. 28, et 1, p. 29 et les textes.
5. Ainsi saint THOMAS cite comme *auctoritas* cette affirmation de BOÈCE : « Omne nomen, ad personas pertinens relationem significat. » *De Pot.* Q. IX, a. 4, 1[er] argument *sed contra*. Nous n'avons pu retrouver exactement la citation dans BOÈCE.

aucune possession personnelle de l'essence divine par le Père n'est concevable pour notre esprit. Dans une théologie trinitaire foncièrement néoplatonicienne, qui admettrait l'étonnante primauté du bien sur l'être, on trouverait, peut-être, dans la possession du Bien comme principe de diffusion, une propriété capable de distinguer le Père des personnes à qui il communiquerait le bien qu'il est. Ceci, abstraction faite des difficultés que poserait par ailleurs la métaphysique incluse dans cette théologie. Mais dans une théologie trinitaire qui consciemment continue celle d'Augustin, il n'y a nulle place pour pareille solution.

Le concept bonaventurien d'action notionnelle, qui précise ainsi l'aspect personnel de la génération antérieurement à la position de la relation, semble donc n'être qu'un procédé commode pour relier deux perspectives trinitaires incompatibles : l'augustinisme trinitaire et la vision trinitaire dionysienne[1].

Mais ce concept hybride ne se rencontre pas seulement chez saint Bonaventure. Nous le retrouvons dans la *Somme* d'Alexandre de Halès, ouvrage particulièrement utile, a dit M. Gilson, pour nous faire connaître la position des problèmes comme saint Thomas les a rencontrés[2]. L'innascibilité y est décrite comme la possession personnelle de l'essence divine par le Père en tant que principe.

Utrum remota per intellectum paternitate intelligi possit persona innascibilis. — Adam enim, etsi nullum genuisset, nihilominus esset ingenitus ; item licet Pater non haberet paternitatem in actu tamen haberet esse personale, distingueretur autem ipsa paternitate existente ibi in potentia per hoc quod dico potens generare. —Ex hoc enim quod natura intelligitur in habente illam et cum ordine, intelligitur quod in uno est natura non ab alio, scilicet in patre, in alio est ab alio per generationem [...] Quia vero est ibi modus habendi naturam [...] In divinis esse est habens divinam naturam, et est ibi ipsa natura quae habetur et est ibi modum habendi [...][3].

1. On peut donc déjà constater, quoique ce soit l'objet de tout ce travail de le manifester, que la querelle médiévale qui a pour objet : « *An Pater generat quia Pater, aut Pater quia generat* ?, est bien plus complexe que semblerait le laisser entendre le P. DE FINANCE en la réduisant à une question de conception de l'*esse*. *Exister, pour agir*, ou *Etre en agissant*. « Une suite assez curieuse, écrit-il, de cette façon différente dont saint Thomas et les docteurs franciscains conçoivent les rapports de l'être et de la fécondité, est la diversité de leurs positions sur un sujet d'apparence bien subtile. La génération divine doit-elle être dite raison de la Paternité, ou inversement ? La formule correcte est-elle : *Generat quia Pater* ou *Pater quia generat* ? Saint Thomas opte pour la première (*Summ. Theol.*, Ia, q. XL, a. 4) ; saint Bonaventure pour la seconde (*In I Sent.*, d. 27, p. 1, q. II). Pour le Docteur Anglique, l'ordre des concepts exige qu'on se représente le Père subsistant en soi, avant de se représenter sa communication de nature. Pour saint Bonaventure, au contraire, c'est l'acte même d'engendrer qui constitue le Père dans sa propre subsistance, et c'est cet acte qu'il faut d'abord concevoir. Simples différences de point de vue, mais révélatrices de deux « saisies » différentes de l'être. La perfection pour les penseurs dionysiens, implique don de soi ; nul être ne se possède pour soi-même. » *Op. cit.*, p. 77.

2. Voir *supra*, note 3, p. 26.

3. *Summ.* ALEX. HALÈS, P. II, Inq. II, Tr. III, sect. 2, q. I, tit. I, c. V (Ed, Quar., T. I, p. 687, no. 484). Voir *ib.*, P. I, Inq. II, Tract. I, q. 1, tit. I, c. III, a. 1 (Ed. Quar., t. I, p. 424^{a}. no. 297).

Et cette possession personnelle de l'essence divine par le Père se réduit ici, tout comme chez saint Bonaventure, à l'essence divine elle-même en tant que principe de diffusion.

Summum bonum sive divina essentia potest considerari dupliciter ; ut in se, vel ut in persona quae non habet esse ab alio. Secundum quod consideratur in se ; sic consideratur absolute et absque ratione diffusionis [...] Si vero consideratur in persona, quae non habet esse in alio, ut in Patre : secundum hoc est ratio diffusionis ex summa bonitate in Patre sive ex essentia in Patre, per processionem, sicut patebit. Non ergo sequitur ex hoc quod essentiae attribuatur generare, sed magis ipsi personae habenti essentiam ; licet igitur non sit diffusivum sui ut in se consideratur, nihilominus est diffusivum prout est in persona non-ente ab alio[1].

Ces deux théologiens, qui usent du même concept d'action notionnelle, sont en fait de la même école théologique, celle qui alors subissait davantage l'influence dionysienne. Il sera plus surprenant de rencontrer ce même concept chez saint Albert.

Dans le courant théologique où se plaçait Albert le Grand, les exigences du schème trinitaire augustinien et de son développement comme science, auraient dû l'emporter pleinement sur celles du symbolisme dionysien. Mais telle était l'universalité de l'influence dionysienne en théologie trinitaire que dans les œuvres de saint Albert antérieures à celles de saint Thomas, le concept d'action notionnelle porte encore l'empreinte de l'Aréopagite.

Voici comment saint Albert affirme la possession personnelle par le Père de l'essence divine, en tant que principe.

Proprie loquendo potentia generandi erit naturae secundum quod est in hac persona[2].

En effet :

Essentia in Patre non est accepta, in Filio est accepta[3].

En conséquence, saint Albert peut bien dire que le Père ne tient sa subsistance ni de la génération ni de la relation qui en résulte. Il le dit en effet en montrant que l'adage augustinien : *Pater est Pater quia genuit* n'est juste que de l'aspect relatif de la paternité.

Augustinum dictum quod hic dicit [Pater est Pater quia genuit], referendum est ad relationes secundum quod relationes tantum sunt : quia verum est quod Pater non refertur ad Filium in quantum persona constituta in se ipso, sed potius quia genuit eum[4].

1. *Ib.*, Pars I, Inq. II, tract. un., q. 1, Tit. I, c. III, art. 1 (Ed. Quar., t. I, p. 428b)
2. ALB. MAGN., *In I Sent.*, d. VII, A, art. 2 (Ed. Vives, t. 25, p. 207).
3. *Ib.*, d. V. B, art. 3 (Ed. Viv., t. 25, p. 179). *Idem, v.g., In I Sent.*, d. XIX, E, a. 9 (Ed. Viv., t. 25, p. 525).
4. *Ib.*, d. XXVII, art. 2 (Ed. Prost., t. 14, p. 414). — Saint ALBERT conçoit que la relation *advenit* à la Personne du Père, constituée par la possession personnelle de l'essence divine, et c'est pourquoi, dira-t-il, on peut concevoir le Père sans concevoir la relation· *Ib.* d. XXVI, art. 12 (Ed. Prost, t. 14, p. 405) « An supposita persona supponitur notio ? »

Si la subsistance du Père ne tient ni à la génération ni à la relation qui en résulte, nous pouvons donc percevoir l'aspect personnel du Père antérieurement à la génération elle-même[1]. Sous cet angle, nous retrouvons donc substantiellement ici le même concept d'action notionnelle chez les principaux contemporains de saint Thomas. Concept complexe qui ne satisfait ni aux exigences de l'augustinisme trinitaire, ni à celles de la théologie trinitaire grecque ; concept œuvré pour raccorder facticement deux perspectives inconciliables en théologie trinitaire. Nous retrouvons cependant ce concept presqu'intégral dans le *De Potentia* de saint Thomas d'Aquin.

— « Sed contra — accepté immédiatement après — : Quaecumque ita se habent, quod supposito uno, supponitur reliquum : in illis quidquid attribuitur uni, attribuitur et aliis sic non est de notione et persona : quia notio distinguit et *non distinguitur* : persona autem distinguitur et non distinguit : ergo supposita persona non supponitur notio... Quod concedimus. »

1. Voir *id.*, *In I Sent.*, d. VIII, art. 2 (Ed. Prost, t. 14, p. 125).

DEUXIÈME SECTION

L'INFLUENCE DIONYSIENNE SUR LE CONCEPT D'ACTION NOTIONNELLE DANS LE *DE POTENTIA*

CHAPITRE IV

LE CARACTÈRE SPÉCIFIQUEMENT AUGUSTINIEN DE LA THÉOLOGIE TRINITAIRE DU *DE POTENTIA*

Notre introduction l'annonçait : la première partie de notre ouvrage n'étudie l'action notionnelle que dans deux ouvrages de saint Thomas : le *De Potentia* et la *Somme théologique*. Celui-là nous permet de caractériser un premier moment de la théologie trinitaire thomiste, celui-ci, son achèvement.

Nous trouvons en effet dans ces deux ouvrages un ensemble de positions caractéristiques qui nous permettent de déterminer avec sûreté deux étapes de l'élaboration du concept thomiste d'action notionnelle. Dans le *De Potentia*, ce concept subit l'influence dionysienne et demeure archaïque d'apparence ; dans la *Somme*, il explicite exclusivement les pures exigences augustiniennes à l'aide de l'aristotélisme. Il nous a donc paru précieux de dégager pour eux-mêmes ces deux moments de la pensée de saint Thomas, rarement mis en évidence, en autant que nous sachions, et cependant révélateurs du sens de l'évolution de sa théologie trinitaire.

***

Mais avant de manifester l'influence dionysienne sur le concept

d'action notionnelle du *De Potentia*[1], il nous a paru utile de relever l'augustinisme foncier de la théologie trinitaire de cet ouvrage. Ainsi nous caractériserons mieux cette théologie dès le départ et nous éviterons la méprise de laisser croire que nous prétendons trouver dans cet ouvrage un concept d'action notionnelle foncièrement dionysien.

La théologie trinitaire du *De Potentia* est bien consciemment augustinienne dans son organisation et ses solutions spéculatives. En cela, elle réalise un progrès remarquable sur les contemporains de l'Aquinate. Elle est toute centrée sur les problèmes, spécifiquement augustiniens, de la procession divine étudiée au moyen de l'analogie psychologique[2], et de la relation d'origine, fondée sur la procession et constitutive de la personne[3].

Et ce problème du rôle de la relation personnelle, central dans l'augustinisme trinitaire, reçoit dans le *De Potentia* la solution spéculative que n'avait pas réussi à formuler Augustin et que la tradition augustinienne avait manqué d'expliciter pleinement dans ses rapports avec le schème trinitaire dont elle relève[4].

Sans doute, c'est dans la *Somme* seulement que le Docteur Angélique achèvera d'approfondir ce rôle de la relation personnelle. Mais dans le *De Potentia* déjà, il affirme que les relations subsistantes constituent les personnes divines et que ces relations sont identiques

1. Le *De Potentia* de saint Thomas est constitué par la réunion d'un groupe de questions qu'il a discutées annuellement en Italie, entre 1265 et 1268 pour GLORIEUX, et entre 1256 et 1263 pour MANDONNET. Quant au caractère général de l'ouvrage, voici ce qu'en dit GLORIEUX : « On peut constater simplement que les différents groupes de questions réunis sous le titre général *De Potentia* se rapportent plus ou moins directement, pour les premiers du moins, au problème de la puissance divine ; les quatre dernier (QQ. VII-X) répondant à une autre idée rappelleraient plutôt un traité « de Deo uno et Trino. » R.T.A.M., 4 (1932) p. 25. — Maurice BOUYGES S.J. voit dans l'idée d'*émanation*, l'idée directrice du *De Potentia* : « Concluons donc que tous et chacun des sujets importants qui figurent dans le *De Potentia* sont amenés par le problème général de l'origine de ce qui est *ab alio* ou de l'*émanation.* » *L'idée génératrice du De Potentia de saint Thomas.* Rev. de Phil., 2 (1931) p. 255. Il faut, de plus, remarquer que le *De Potentia,* quoiqu'il rapporte des questions disputées, reste un ouvrage écrit par saint Thomas lui-même. Le témoignage des catalogues est unanime sur ce point. Voir, MANDONNET, *Ecrits Authentiques de saint Thomas* : pp. 30 s. ; 61 s. ; 69. Voir encore : SYNAVE dans *Arch. Hist. doct. litt. M. A.*, 3 (1928), p. 101. — On ne pourra donc expliquer les différences du *De Potentia,* et de la *Somme,* par le caractère de la rédaction des deux ouvrages.

2. Voici les principaux des longs développements que contient le *De Potentia* sur l'usage de l'analogie psychologique : Q. II, a. 1 ; Q. VIII, a. 1 ; Q. IX, a. 5 et 9 ; Q. X, a. 1 et 5, — Nous utilisons l'édition Marietti du *De Potentia,* 1931.

3. Toute une Question est consacrée à l'étude de la relation divine : la première de ce groupe de quatre qui, d'après GLORIEUX, constitue à peu près un traité *de Deo Trino.* Si on relie cette Question à la deuxième, l'étude de la relation vient immédiatement après l'étude des processions divines, et elle fonde toute la spéculation trinitaire subséquente. Voir encore : Q. VIII, art. 3 ; Q. VIII, art. 4 ; Q. IX, art. 5. — La *Somme* ne fera que purifier davantage les questions trinitaires de tout reste de perspective étrangère ; de même qu'elle explicitera davantage les conséquences des positions spécifiquement augustiniennes que le *De Potentia* tient déjà.

4. Jusqu'à saint THOMAS ce rôle capital de la relation dans le schème trinitaire augustinien semble, à cause du néo-platonisme que l'influence de Denys avait mêlé à l'Augustinisme trinitaire, avoir été moins explicité aux XIIe et XIIIe siècles qu'il ne l'avait été par les premiers représentants de la tradition trinitaire augustinienne, tels que BOÈCE et ANSELME.

à l'essence divine tout en s'opposant réellement entre elles. Bien plus, il précise : la relation, de soi, ne comporte d'autre réalité que celle de l'opposition qu'elle pose, et elle est indifférente à inhérer à un sujet ou à s'identifier à l'essence divine. Et cette analyse de la relation, qui permet à saint Thomas de soutenir que l'être est plus vaste que ses positivités, est le point focal auquel il se reporte sans cesse pour éclairer toute la spéculation trinitaire[1].

Ajoutons, pour souligner l'augustinisme de la théologie trinitaire du *De Potentia*, quelques observations relatives au concept de l'action notionnelle en cet ouvrage. Sans doute ici, saint Thomas n'aperçoit pas encore toutes les exigences du schème trinitaire augustinien (c'est le but des chapitres suivants de le montrer) ; mais il soutient déjà que, ultimement, l'action notionnelle dans la Trinité se réduit à la relation elle-même, perçue par notre esprit comme une action. C'est une explication des exigences du schème augustinien que nous rencontrons pour la première fois, quoique nous ne trouvions pas encore ici de distinction entre le concept d'action notionnelle et celui de procession.

Quelques textes justifieront nos affirmations. Voici tout d'abord l'énoncé de l'identité réelle de l'action notionnelle et de la relation divine.

Generatio significat relationem per modum actionis — Generare vero et generari in divinis non significant aliquid absolutum, sed solam relationem in divinis[2].

Et traitant le problème des rapports entre l'action et la relation, saint Thomas affirme que ces deux concepts, bien que différents signifient cependant la même réalité.

De ordine processionis ad relationem in divinis. — Tertio quaeritur de ordine processionis ad relationem in divinis. Et videtur quod processio secundum intellectum sit prior relatione in divinis [...] Distinctio autem secundum rem in divinis non est, nisi personarum ad invicem et oppositarum relationum ; unde in divinis non est ordo realis nisi quantum ad personas, inter quas est ordo naturae, secundum Augustinum, prout est alter ex altero non quod alter sit prior altero. Processiones autem et relationes non distinguuntur in divinis secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi [...] Non ergo inter processionem et relationem in divinis quaerendus ordo secundum rem, sed secundum modum intelligendi tantum. Sicut autem relatio et processio in divinis sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem tantum ; ita et ipsa relatio, quamvis sit una secundum rem, est tamen multiplex secundum modum intelligendi[3].

1. *V.G.*, *De Pot.*, Q. VII, a. 8 ad 4um, et *passim*.
2. *Ib.*, Q. II, a. 5, ad 8um ; Q. IX, a. 9, ad 3.
3. *Ib.*, Q. X, a. 3, *inc. et c.*

Cette réduction de l'action notionnelle à la relation est caractéristique. Saint Augustin avait dit que dans l'unique substance divine il y a des oppositions d'où résultent les noms relatifs des personnes ; saint Thomas tient que tout aspect personnel dans la Trinité doit être ramené à la relation. Il ne fait donc qu'expliciter, en se servant de la philosophie d'Aristote, ce qu'impliquait le schème augustinien.

La perspective nettement augustinienne et aristotélicienne de la théologie trinitaire du *De Potentia* est tellement caractéristique que, pour celui qui aborde cet ouvrage après l'étude des prédécesseurs et des contemporains de saint Thomas, toute trace de perspective archaïque risque de passer inaperçue. C'est en relation seulement avec la pureté des exigences du schème augustinien et en se référant à leur achèvement dans la *Somme* que l'influence dionysienne sur la théologie trinitaire du *De Potentia* est perceptible. Et alors, ce reste d'influence dionysienne surprend d'autant plus qu'il ne trouve dans l'augustinisme et l'aristotélisme fonciers de cette théologie aucune exigence où se greffer. Vu cependant comme résultat d'une pression historique qui l'introduit de l'extérieur et lui fait jouer un rôle purement extrinsèque à la théologie trinitaire thomiste en train de se constituer comme science, il devient intelligible et très caractéristique d'un stade de la pensée de saint Thomas.

CHAPITRE V

L'INFLUENCE DIONYSIENNE SUR LE CONCEPT D'ACTION NOTIONNELLE DU *DE POTENTIA*

Chez les contemporains de saint Thomas, nous avons relevé un concept d'action notionnelle bien caractéristique, façonné avec le souci de concilier l'augustinisme trinitaire et le symbolisme dionysien. Pour sauvegarder la possibilité d'envisager la personne du Père antérieurement à la génération, ils ont repris, en la transformant, une position de la théologie trinitaire grecque : ils ont accordé au Père une possession particulière de l'essence divine. Le Père possède l'essence en tant que principe, ont-ils dit, et sous cet aspect l'esprit le perçoit avant la génération. Toute cette construction nous a paru bien fragile.

Or, à notre surprise, nous retrouvons dans le *De Potentia* de saint Thomas des affirmations semblables. Voici d'abord l'énoncé de cette possession personnelle de l'essence divine par le Père, en tant qu'il ne l'a pas reçue ; en tant qu'il est principe.

> Paternitas est divina essentia prout est in Patre, non prout est in Filio : non enim eodem modo est in Patre et in Filio, sed in Filio ut ab altero accepta, in Patre autem non[1].

Ajoutons qu'il en va de même de la puissance d'engendrer et de la génération : elles ne sont que la puissance et l'action divines en tant que le Père les possède personnellement, tout comme il possède l'essence.

> Similiter ergo dicendum est de actione et potentia [...] Unde ipsa generatio est Dei actio, sed prout est Patris tantum ; et similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia sed prout est Patris tantum[2].

1. *Ib.*, Q. II, a. 5.
2. *Ib.*, à la suite.

Ces affirmations[1], si on les distingue des explications qui les entourent, rencontrent celles des contemporains de saint Thomas.

Ainsi, la *Somme* d'Alexandre de Halès disait :

> In uno est natura non ab alio, scilicet in Patre, in alio est ab alio per generationem, scilicet in Filio [...] in divinis esse est habens divinam naturam et est ibi ipsa natura quae habetur et est ibi modum habendi[2].

Saint Bonaventure de son côté :

> Possumus enim non intellecta personarum pluralitate, intelligere divinam naturam, et habentem illam et quod illam non habeat ab alio[3].

Et, tout comme nous venons de le retrouver chez saint Thomas, saint Bonaventure concevait la génération comme l'action de l'essence divine en tant que possédée par le Père ;

> Generare [...] non consequitur naturam simpliciter, *sed naturam ut in persona* ; quia non in qualibet persona est natura fecunda, sed solum in persona Patris [...][4].

Enfin, saint Albert proposait une solution identique :

> Proprie loquendo potentia generandi erit naturae secundum quod est in hac persona — Nam essentia in Patre non est accepta, in Filio est accepta[5].

Saint Thomas qui a explicitement réduit à la relation tout aspect personnel de la vie trinitaire[6], peut sans se contredire répéter les affirmations *dionysiennes* de ses contemporains. Pour ce faire, il distingue, dans la relation subsistante de paternité, l'aspect relatif, subséquent pour l'esprit à la génération, et l'aspect absolu qui s'identifie — même pour l'esprit, semble-t-il — avec l'essence divine *commune* aux trois personnes. Et alors, percevant l'essence *commune* avant la génération, nous percevons à la fois l'aspect absolu de la relation constitutive du Père. C'est ainsi que l'esprit saisit l'essence appartenant au Père comme principe.

Rapportons quelques textes :

1. Voir encore, *ib.*, q. II, a. 5, ad 4. « Licet quod omnipotentia absolute considerata non sit propria Patris, tamen prout cointelligitur ei determinatus modus existendi sive determinata relatio, propria fit Patri. » — *Ib.*, Q. II, a. 5. c. « Generatio significat actionem cum aliquo respectu ; ...unde ipsa generatio est Dei actio sed prout est Patris tantum : et similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est Patris tantum. » — *Ib.*, Q. II, a.6, c. « Sic potentia generandi et creandi est una et eadem potentia si consideretur id quod est potentia ; differunt tamen secundum diversos respectus ad actus diversos. » — *Ib.*, Q. II, a. 5, c. « Potentia generandi pertinet ad omnipotentiam patris, non autem ad omnipotentiam simpliciter. »

2. *Summ.* ALEX. HALÈS, P. I, Inq. II, Tr. un., q. I, Tit., c. III, a. 1 (Ed. Quar., t. I, p. 424a).

3. S. BONAV., *In I Sent.*, d. XXVII, P. 1, a. 1, q. II (Ed. Quar., t. 1, p. 471).

4. *Ib.*, d. VII, q.I, ad 2 (Ed. Quar., t. 1, p. 136).

5. S. ALB. *In I Sent.*, d. VII, A, art. 2 (Ed. Viv., t. 25, p. 207) et *In I Sent.*, d. V, B, art. 3 (Ed. Viv., t. 25, p. 179).

6. Voir *supra* note 2, p. 41.

In divinis autem non multiplicentur hypostates nisi per processionem aliarum personarum ab una. Prius est ergo intelligere hypostasim Patris, in quantum est subsistens, quam generationem ; non tamen in quantum est distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturae quae non procedunt nisi hac generatione supposita[1].

In qualibet (enim) hypostasi divina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet ; et hoc, secundum modum intelligendi, prius est eo quod ad aliquid dicitur in divinis. Id tamen quod absolute dicitur, cum sit commune ad hypostasum distinctionem non pertinet : unde non sequitur quod prius est intelligere hypostasim distinctam quam relationem ejus[2].

De ratione hypostasis duo necesse est esse. Quorum primum est quod sit per se subsistens et in se indivisa : secundum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturae [...] Semper ergo necessarium est intelligere hypostasim generantem ante generationem, quantum ad id quod hypostasis subsistit in se una existens, non tamen in quantum est aliis hypostasibus ejusdem naturae distincta, si per solam hujusmodi generationem aliae hypostases ejusdem naturae originentur[3].

Ces affirmations restent augustiniennes en ce qu'elles réduisent à la relation tout aspect personnel en la Trinité[4] ; mais elles permettent aussi de conserver la perspective et le langage néo-platoniciens des contemporains. Saint Thomas a même apporté ses distinctions en usant de leurs formules. Ainsi, pour ne rappeler qu'un texte, saint Bonaventure disait :

Necesse est enim ante generationem esse hypostasim (secundum rationem intelligendi loquor) sed non oportet praeintelligere eam actu distinctam, quia ipsa distinguitur per proprietatem generationis distinctione completa[5].

La théologie trinitaire du *De Potentia* conserve donc les affirmations dionysiennes des maîtres du Docteur angélique, bien qu'elle perfectionne déjà, sous ce vêtement, l'augustinisme trinitaire.

Conformément encore, à la perspective dionysienne de ses contemporains, saint Thomas pose à la source de la vie trinitaire, l'essence divine, — le Père comme principe, — qui se communique, se *diffuse*.

Ainsi, selon la formule traditionnelle, *Pater principium divinitatis*, il affirme que notre esprit peut considérer le Père, en tant qu'identique à la substance divine elle-même, antérieurement à la perception de toute communication immanente.

Principium totius divinitatis, scilicet Pater, repraesentatur per id quod est primum in creatura, scilicet per hoc quod est in se una subsistens [6]

1. *De Pot.*, q. VIII, a. 3, ad 7um.
2. *Ib.*, ad 5um.
3. *Ib.*, ad 7um.
4. Alors que S. BONAV. distinguait l'innascibilité de la relation : voir *supra* le texte de la note 2, p. 35.
5. *In I Sent.*, d. 27, P. I, a. I, q. II (Ed. Vives, t. 1, p. 435). Voir *supra*, note 1, p. 34.
6. *De Pot.*, Q. IX, a. 9. c.

Dans la même perspective, notre esprit peut, dit-il, apercevoir le Père communiquant au Fils la substance qu'il est lui-même.

Filius accipit a Patre idem numero esse [quod est Patris essentia] et eamdem naturam numero quam Pater habet[1].

La communication qui se fait ainsi du Père aux autres personnes est perçue comme une diffusion. Dès le début des questions trinitaires du *De Potentia,* nous retrouvons, en effet, l'argumentation même que chez saint Albert nous jugions d'inspiration dionysienne.

Utrum in divinis sit potentia generativa. — Respondeo dicendum, quod natura cujuslibet actus est, quod se ipsum communicet quantum possibile est [...] Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa se ipsam communicat quantum possibile est [...][2].

Plus loin saint Thomas apporte — pour le concéder — un argument *sed contra,* qui est explicitement le principe dionysien de la diffusion du bien.

Praeterea cum bonum sit communicativum sui ; perfectio divinae bonitatis requirit quod Deus summe se communicet [...][3].

Quand il en arrive à envisager la procession, c'est encore, dans une perspective dionysienne. Le mot *procession,* dit-il, a d'abord été employé pour désigner le mouvement local. Ensuite, on en a usé pour désigner tout mouvement et particulièrement l'*emanatio* : « *Et similiter utimur nomine processionis, ubi est aliqua emanatio alicujus ab aliquo ; sicut dicimus quod radius procedit a sole*[4] ».

Et c'est pourquoi, notre esprit se représente la procession divine à la manière d'une relation qui signifie l'émanation d'une personne d'une autre, la diffusion de son être qu'elle communique : *Relatio intellecta in origine sicut et ipsa origo* [...] *non significat aliquid adhuc subsistens in natura sed tantum in natura tendens*[5].

1. Nous avons réuni deux textes : *De Pot.* Q. X, a. I ad 14. « Filium accipit a Patre idem numero esse et eamdem naturem numero quam Pater habet » ; et *Ib.*, ad 15. « Filius in se consideratur secundum illud quod absolute habet, quod est Patris essentia [...] est [...] unum cum Patre. Secundum vero quod refertur ad Patrem consideratur ut recipiens esse a Patre. »

2. *Ib.*, Q. II, a. 1.

3. *Ib.*, Q. IX, a. 9, 2e série d'arguments contraires, *praeterea* 2um, concédé dans la suite : après la réfutation des deux séries d'objections : « alias rationes concedimus. »

4. *De Pot.*, Q. X, a. 1, c. — On a cru voir dans ce texte le thème de tout le *De Potentia.* Voir *supra* la note 1, p. 40.

5. *Ib.*, Q. VIII, a. 3, c. Voici le contexte de la citation : « Patet ergo quod origo alicujus non potest intelligi ut constitutiva et distinctiva ejus, nisi propter hoc quod formaliter constituit et distinguit. Si enim generatione non induceretur humanitas, nunquam generatione constitueretur homo. Impossibile est ergo dici, quod hypostasis Filii constituatur sua nativitate, nisi inquantum intelligitur quod nativitas ejus terminatur ad aliquid quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio ad quam terminatur nativitas est filiatio. Oportet ergo filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim Filii, *non autem origo neque relatio intellecta in origine : quia relatio intellecta in origine, sicut et ipsa origo, non significat aliquid adhuc subsistens in natura, sed in natura tendens.* »

Dans cette relation signifiant l'émanation de l'action notionnelle, et distincte pour l'esprit de la relation personnelle, il ne faut voir sans doute qu'une relation de raison — *relatio intellecta in origine* — laissant intacte l'identification réelle[1] de l'action notionnelle et de la relation personnelle. Mais il reste que ces déterminations revêtent le concept d'action notionnelle d'une perspective dionysienne qui le ramène presque à celui des contemporains de saint Thomas : la vision du Père, identifié à l'essence divine, se communiquant, se *diffusant* aux autres personnes.

La perspective dionysienne qui recouvre l'augustinisme foncier de la théologie trinitaire du *De Potentia* est si réelle que dans cet ouvrage l'analogie psychologique appliquée à la Trinité, tend à manifester directement l'identité de nature des personnes[2], et non leur distinction, comme devrait le chercher cette analogie dans le schème augustinien et comme le fera la *Somme.* Dans une perspective dionysienne, en effet, la distinction des personnes n'a pas à être prouvée là même où se réalise la suprême émanation ; dans le schème augustinien, au contraire, c'est la distinction des personnes qui est à manifester dans l'être divin unique.

On pourrait rechercher pourquoi, malgré les exigences de l'augustinisme foncier de sa théologie trinitaire, saint Thomas a conservé dans le *De Potentia,* — il les éliminera entièrement de la *Somme,* — les déterminations dionysiennes du concept d'action notionnelle de ses contemporains et la perspective qu'un tel concept commande. Est-ce simple concession aux formules traditionnelles dont il est si respectueux[3] ? Est-ce effort pour unifier la perspective des *Questions Disputées : De Potentia* qui peuvent ainsi envisager la puissance divine comme source unique de l'émanation génératrice et de l'émanation créatrice[4] ? Serait-ce, chez saint Thomas lui-même, le désir de conserver au sommet de la vision médiévale du monde la communication immanente à la Trinité[5] ?

1. *De Pot.*, Q. II, a. 5, ad 8 ; Q. IX, a. 9, ad 3 ; Q. X, a. 3, c.
2. *De Pot.*, Q. II, a. 1, L'argumentation se conclut en effet : « Unde verbum ejus unius essentiae cum ipso est. »
3. Sur le respect de la tradition chez saint THOMAS voir CHENU (*Div. Thom. Plac.*, 2 (1925), pp. 257 ss. et 286 ss.). — Dom LOTTIN O.S.B. écrit de son côté : « Il changera en le précisant le sens des mots mais les mots il les conservera religieusement tels qu'ils sont reçus et consacrés par la tradition » (*Rev. Néoscol.*, t. 24 (1922), p. 26). — Le P. DE GUIBERT dit dans le même sens : « Par respect pour les formules reçues d'auteurs vénérés, [saint Thomas] préférera parfois renoncer à une expression plus claire, mieux adaptée à un ordre plus logique. » (*Les doublets de s. Th.*, p. 16, note.)
4. Voir *supra*, note 1, p. 40 l'opinion de BOUYGES sur l'idée génératrice du *De Potentia.*
5. Le P. L.-B. GEIGER O.P., souligne l'attachement de saint THOMAS pour une vision de l'univers d'une perspective néo-platonicienne. « S. Thomas aimait à contempler l'ensemble de l'univers sous ce rythme. Non seulement la *Somme théologique*, son œuvre maîtresse, est construite sur ce plan, mais les trois premiers livres de la *Somme* contre les *Gentils* marquent les trois temps du même mouvement. La première partie du « *Compendium theologiae* » expose également, après la nature de la Très Sainte Trinité, la sortie des créatures, leur ordre et leur diversité, puis leur retour à leur principe qui est aussi leur fin. Dès le

Nous n'avons pas à préciser la part de ces motifs. Il nous suffit d'avoir relevé ce reste d'influence dionysienne sur le concept d'action notionnelle du *De Potentia.* Car cette influence même bloque l'achèvement ultime de l'augustinisme trinitaire. Soucieux de concevoir la personne du Père avant la procession, saint Thomas doit restreindre le rôle de la relation dans la constitution de personne divine. « Percevant la substance divine qui s'identifie en fait à la relation, nous percevons le Père comme subsistant » a-t-il été acculé à dire. Or, la théologie trinitaire augustinienne exige davantage, elle veut que la subsistance même de la personne divine vienne formellement de la relation[1]. Ainsi la perspective dionysienne et le concept particulier d'action notionnelle exigée par elle, limitent donc, dans le *De Potentia* (le prochain chapitre l'explicitera), le développement pourtant déjà avancé de la théologie trinitaire thomiste.

début de son enseignement, S. Thomas tient ce grand cadre, et il le distingue expressément de celui, plus subjectif, du maître des Sentences » (*In. I Sent.*, d. 2, div. text. Cf. *ibid.*, prol.). *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin.* Paris, Vrin, 1942, p. 277.

1. Il est vrai que l'expression de cette doctrine est restée implicite et confuse chez saint AUGUSTIN. Ainsi CHEVALIER remarque (*op. cit.*, p. 49) que « si Augustin dit que *persona* est un terme absolu c'est que « le sens traditionnel du mot oblige à nier le caractère relatif de la personne, que l'intelligence de la doctrine révélée contraint d'admettre » *(Ib.*, p. 65). Cependant, « Augustin marque une distinction très nette, irréductible, entre les termes qui désignent la substance *(ad se)* et les termes relatifs *(ad alium)* qui ne concernent pas la substance ». (*Ib.*, p. 75.) Et « jamais les termes absolus ne sont attribués à la relation comme telle. Mais les absolus sont attribués aux termes relatifs qui signifient les Personnes... C'est dans la personne que se synthétise relation et substance... Cette fusion, si l'on peut dire, du relatif et du substantiel dans la personne résout une autre antinomie de la pensée augustinienne ». (*Ib.*, p. 81.)

CHAPITRE VI

LES LIMITES DE LA THÉOLOGIE TRINITAIRE DU *DE POTENTIA* ET L'INFLUENCE DIONYSIENNE

Au terme de son étude sur la théologie trinitaire de saint Augustin, le Père Chevalier montre les limites de l'ébauche augustinienne qui ne réussit pas à expliciter comment la relation personnelle s'identifie réellement à l'essence divine tout en distinguant les personnes entre elles. Problème capital dans la perspective où s'est placé l'évêque d'Hippone. De l'opposition relative résultant de la procession, Augustin conclut à la distinction des personnes. Il lui faudrait donc manifester ultimement la non-répugnance en l'essence divine d'une opposition réelle identique à cette essence même. Il manque à le faire.

Saint Thomas, nous l'avons montré, apporte dans le *De Potentia* la réponse substantielle à ce problème. De soi, montre-t-il, la relation ne dit ni inhérence, ni subsistance ; il ne répugne donc pas qu'en Dieu la relation s'identifie à l'essence divine, tout en demeurant relation réelle qui oppose et distingue réellement les personnes.

Cependant, telle quelle, sans déterminations ultérieures, cette solution ne satisfait point l'ultime exigence du schème trinitaire augustinien. Elle ne précise pas comment il y a pour notre esprit une distinction entre l'essence divine et la relation subsistante qui s'y identifie. Or, si on ne réussit pas à manifester cette distinction, c'est la réalité même des personnes qui est mise en péril. Car la difficulté résultant du principe d'identité comparée reste sans réponse[1].

Saint Thomas, sans doute, n'exclut pas, dans le *De Potentia*, cette distinction : il manque à la préciser[2]. Et le concept traditionnel

1. Qui se formule, on le sait, : « Deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles ».

2. Dans le *De Potentia*, saint THOMAS distingue entre la relation en tant que relation et la relation en tant qu'identique à l'essence. Dans la *Somme*, la distinction comportera trois membres : l'essence ; la relation comme subsistante ; la relation en tant que relation.

d'action notionnelle, qu'il accepte, la sauvegarde mal. Dans ce concept, la subsistance du Père est perçue antérieurement à la génération et à la relation, et elle est perçue en tant même que commune aux trois personnes[1]. Comment dire alors que cette susbistance ne s'identifie pas pour notre esprit, avec la subsistance de l'essence divine elle-même ? La subsistance de la relation personnelle ne disparaît-elle point pour notre esprit dans la subsistance de l'essence divine ? On serait porté à le croire. Et donc pour notre esprit, le rôle de la relation serait réduit à celui d'*opposer* des personnes constituées par l'essence divine. La relation divine serait presque conçue à la manière d'une relation *adveniens*. Saint Thomas semble même croire ces manières de dire compatibles avec le schème augustinien et l'*auctoritas* qui en résulte au Moyen âge : *Relatio constituit et distinguit personam.* C'est, dit-il, — les citations de ce chapitre le montreront — en tant qu'identique à l'essence que la relation constitue la personne ; dans sa réalité de relation, son rôle n'est que de distinguer.

La nécessité où la perspective dionysienne le met d'envisager la subsistance du Père antérieurement à la génération empêche donc ici saint Thomas de satisfaire aux exigences ultimes du schème augustinien. Selon celles-ci, la relation dans son être même de relation — *stando infra latitudinem relationis et conditionum ejus*, dira Cajetan, commentant la *Somme*[2] — doit constituer la personne divine subsistante. Mais pour satisfaire à cette exigence, il faudrait renoncer à envisager la subsistance du Père antérieurement à la génération, comme à en préciser l'aspect notionnel avant d'avoir conclu à l'existence de la relation personnelle. Telles seront, en effet, les transformations profondes qu'apportera la théologie trinitaire de la *Somme*, qui achèvera le développement du schème augustinien et en éliminera toute perspective dionysienne adventice.

Mais en attendant cette transformation de perspective, saint Thomas est forcé, dans le *De Potentia*, de diminuer le rôle de la relation et d'accroître celui de l'essence divine dans la subsistance de la personne. Ce n'est pas seulement *radicaliter*, c'est, semble-t-il, *formaliter* que l'essence donne à la personne de subsister.

Ainsi saint Thomas affirme que le mot *personne* signifie en Dieu non pas directement la relation personnelle subsistante, mais l'essence elle-même par qui la personne subsiste ; c'est *in obliquo* seulement que ce mot *personne* désigne la relation, perçue par notre esprit comme venant distinguer la personne subsistante.

1. Voir *supra* note 1, ss. p. 45.
2. CAJETAN, *In Summ. theo.*, Ia, q. XL, a. 4. Comm. VIII (Ed. Leon. oper. S. Thom. t. IV, p. 419).

Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione personae divinae, quae nihil aliud est quam *distinctum relatione* subsistens in essentia divina[1].

Et voici un ensemble de citations où, en vue de permettre à notre esprit de concevoir la subsistance du Père avant la génération, apparaît l'évident souci de réduire au seul fait de son identité avec l'essence, la part de la relation divine dans la subsistance de la personne.

Relationes autem in divinis etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes ; hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina. Relatio enim, in quantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat ; hoc enim substantiae est. Distinguunt vero relationes, in quantum relationes sunt ; sic enim oppositionem habent[2].
In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinae naturae ad invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae ; ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens : sed e converso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia : ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui idem est secundum rem, est res subsistens[3].
Sciendum tamen est, quod neque proprietas neque relatio, secundum quod hujusmodi, habent rationem constituendi personam. Nam cum persona sit rationalis naturae individua substantia, id quod est extra substantiam, personam constituere non potest ; unde in rebus creatis proprietates et relationes non sunt constituentes, sed magis advenientes constitutis personis : in divinis autem ipsa relatio, quae est etiam proprietas, est divina essentia ; et ex hoc habet quod id quod per eam constitutum est, sit persona : [...] Paternitas ergo in quantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in divina natura[4].

Il est toujours délicat de préciser la signification de textes interprétant une doctrine en évolution, surtout lorsque celle-ci soupçonne les positions auxquelles elle s'arrêtera après explicitation de distinctions *in fieri*. Mais il reste que nos textes opposent bel et bien rela-

1. *De Pot.*, Q. IX, a. 4, c. *sub fine*.
2. *Ib.*, Q. VIII, a. 3, ad 7um.
3. *Ib.*, Q. IX, a. 5, ad 13um.
4. *Ib.*, Q. X, a. 5, ad 12um. — Cette doctrine est encore clairement exprimée, *v.g.* dans *De Pot.*, Q. VIII, a. 3, ad 7um : « Relationes autem in divinis etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina. Relatio enim, in quantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat ; hoc enim substantiae est. Distinguunt vero relationes, inquantum relationes sunt ; sic enim oppositionem habent. Relinquitur ergo quod ipsa paternitatis relatio, in quantum est constituens hypostasim Patris, quod habet in quantum est idem substantiae divinae, praeintelligatur generationi ; secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati praeintelligitur. » — *De Pot.*, q. X, a. 3, c. « Est ergo alius modus intelligendi quo intelligitur relatio ut constitutiva divinae personae, et alius quo intelligitur, relatio ut relatio est. Unde nihil prohibet quod quantum ad unum modum intelligendi, relatio praesupponat processionem, quantum vero ad alium sit e converso. Sic ergo dicendum est, quod si consideratur relatio ut relatio est, praesupponit processionis intellectum ; si autem *consideratur ut est constitutiva personae* — ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia — sic relatio quae est constitutiva personae, a qua est processio, est prior, secundum intellectum, quam processio ; sicut paternitas in quantum est constitutiva personae Patris, est prior secundum intellectum quam generatio. » *L'inclusion est de nous.*

tion *en tant que relation* à relation *en tant qu'essence divine* et donnent à ce dernier aspect un rôle qu'ils ne reconnaissent qu'à l'essence divine : la subsistance. Nulle part il n'est suggéré que la relation tienne sa subsistance de son *être* même de *relation* divine ; bien au contraire, tout laisse croire que la relation doit formellement à l'essence sa propre subsistance : *Relationes etsi constituant* [...] *hoc faciunt inquantum sunt essentia divina — In divinis proprietates hoc solum habent quod supposita* [...] *distinguuntur — Proprietates habent quod subsistant, ab essentia — Paternitas in quantum est divina essentia constituit hypostasim subsistentem.*

Comment comprendre ces textes autrement que nous l'avons fait ? Surtout si on les rapproche des affirmations qui assurent que, antérieurement à la perception de l'aspect relatif de la relation, l'aspect subsistant que nous en percevons demeure commun aux trois personnes.

> In qualibet hypostasi divina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet [...] et [...] cum sit commune ad hypostasum distinctionem non pertinet [...][1].

Selon le *De Potentia,* il est donc bien difficile de préciser quelle distinction l'esprit perçoit entre la subsistance de la relation personnelle et la subsistance de l'essence divine. L'identité semble perçue de manière à faire disparaître, même pour notre esprit, l'*être* de la relation subsistante en l'*être* de l'essence divine. Tout au moins, rien n'est suggéré d'une distinction possible.

Ainsi apparaissent les limites de la théologie trinitaire du *De Potentia.* En un sens, la remarque du Père Chevalier à propos de la théologie trinitaire d'Augustin vaudrait de celle du *De Potentia* : « Pour qui va au fond de la difficulté, la contradiction apparente du mystère n'est pas écartée[2]... » La part que saint Thomas accorde à l'essence divine dans la constitution de la personne — en vue d'envisager la primauté diffuse du Père avant la procession — est telle que notre esprit ne réussit pas à percevoir le rôle propre que joue la relation dans la subsistance de la personne. Comment alors, répondre à la difficulté soulevée par le principe d'identité comparée ?... *La contradiction apparente du mystère n'est pas écartée.*

De la théologie trinitaire de saint Albert, nous disions qu'elle avait commencé en quelque sorte par *aristotéliser* de l'extérieur une perspective dionysienne qu'elle ne conservait pas moins. Cette affirmation ne suffirait plus à caractériser la théologie trinitaire du *De Potentia.* Saint Thomas a rejoint les exigences du schème augusti-

1. *De Pot.,* Q. VIII, a. 3, ad 7um et 5um. Voir *supra,* notes 1, ss. p, 45.
2. CHEVALIER, *op. cit.,* p. 67.

nien et développé ses virtualités. Toutefois, il garde le constant souci de réaliser ce progrès sans rejeter la perspective dionysienne, et il s'efforce d'harmoniser celle-ci avec sa synthèse personnelle.

Il ne pouvait qu'en résulter une tension interne en ses solutions. Disons même que le développement de l'augustinisme trinitaire compatible avec ce reste de perspective dionysienne nous semble avoir atteint ici sa limite extrême. Tout développement ultérieur des exigences augustiniennes ne pourra pratiquement plus être qu'un passage à la limite, éliminant en bloc tous les reliquats dionysiens. C'est ce que fera la *Somme*.

Au demeurant, pareil souci de conserver jusqu'à la limite du possible une perspective traditionnelle étrangère aux exigences de l'objet est aussi remarquable que le sacrifice ultérieur d'une perspective apparemment si précieuse, dès qu'elle devient incompatible avec le progrès homogène de la science théologique. Une telle attitude doit d'autant plus attirer notre attention que dans le traité voisin, *de Deo Uno*, saint Thomas maintient jusqu'à la fin une perspective néo-platonicienne compatible cette fois, avec le développement de son objet[1]. Ne serait-ce pas, en effet, parce que la vision trinitaire dionysienne semblait nécessaire au symbolisme médiéval que saint Thomas s'est gardé aussi longtemps qu'il a pu d'en expurger un contexte scientifique en contradiction avec lui ?

Il serait important, nous semble-t-il, de préciser cette question de méthode chez saint Thomas. Car, c'est parce que jamais, à notre connaissance du moins, les commentateurs de saint Thomas n'ont tenté de préciser le rôle particulier de la perspective dionysienne en théologie trinitaire thomiste, que cette perspective continue, après que saint Thomas l'eût éliminée de la *Somme*, d'influencer la tradition thomiste et la théologie trinitaire actuelle[2].

1. Le P. GEIGER l'a remarqué : « Il serait intéressant de comparer du point de vue historique, comme du point de vue systématique, les deux traités consacrés aux noms divins, d'une part dans les questions *de Deo uno*, d'autre part dans l'étude de la Très Sainte Trinité. Pour le premier on mettrait en évidence une tradition et des procédés néo-platoniciens presque purs et qui se sont maintenus à travers toute l'œuvre de S. Thomas. Pour le second, l'origine semble assez différente et l'usage des catégories d'Aristote, en raison de la notion de relation, passe au premier plan. » *Op. cit.*, p. 256, note 2.

2. Nous n'avons rencontré aucun interprète de saint Thomas qui distingue deux moments de sa théologie trinitaire. A notre connaissance, seuls CAJETAN et JANSSENS O.S.B. signalent l'imperfection du rôle de la relation trinitaire dans le *De Potentia* ; nous les citerons dans nos analyses ultérieures. Les théologiens complètent habituellement la théologie trinitaire de la *Somme* par celle du *De Potentia* dont les développements plus analytiques semblent plus éclairants ; nous en avons cité quelques exemples dans notre introduction. Citons encore l'exégèse que SYLVESTRE DE FERRARE fait du rôle de la relation divine dans saint THOMAS. Sur le point même où CAJETAN constate un approfondissement du *De Potentia* à la *Somme*, Sylvestre ramène les textes de la *Somme* aux positions du *De Potentia* : « Dicitur ergo quod, cum inquit Sanctus Thomas relationem constituere personam inquantum est essentia, intelligitur tantum quantum ad subsistentiam personae, non autem quantum ad omnia quae sunt de ratione personae. Cum instatur contra, quia ex hoc sequitur divinam essentiam esse primo constitutivam hypostasis, non autem relationem : — dicitur quod non est inconveniens essentiam esse primo constitutivam

hypostasis secundum quid, scilicet quantum ad hoc tantum quod est subsistere ; quamvis simpliciter, scilicet quantum ad omnia quae sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiva, ut identificatur essentiae, et ut aliquas alias rationes praeter rationem essentiae includit. Quod autem hoc sit de mente Sancti Thomae, patet. Nam in QQ. *De Potentia* VIII, 3, ad 7 ait quod relationes faciunt hypostases subsistentes inquantum sunt essentia divina : ...et ibidem ad 9 ait... (Ce sont précisément là les passages caractéristiques des limites de la théologie trinitaire du *De Potentia,* au dire même de CAJETAN.) — « Non obstat autem huic quod Sanctus Thomas Prima, q. XL, a. 2, constitutionem personae attribuit relationi ut ab essentia distinguitur ; et a. 3 ait quod Pater paternitate est Pater, et quis et hypostasis ; et alia similia in pluribus locis dicuntur. Potest autem dici quod loquitur Sanctus Thomas de constitutione suppositi quantum ad ea quae sunt propria unicuique... » — *In Summa, Contra Gentiles* Lib. IV, cap. XXVI, Post. IX, in Ed. Leonina Summae contra Gentiles (Oper. Scti Thom., t. 15,) p. 106. — Signalons une exégèse analogue chez CAPREOLUS, *Defensiones Theologicae Divi Thomae,* Turonibus, apud Cattier, 1900, t. II, p. 216, in Lib. I, Sent. Dist. 26, Q. 1. — Dans la récente traduction de la Somme par H.F. DONDAINE O.P. nous trouvons un appendice intitulé : « Une émanation en Dieu ? ». Cet appendice commente la *Somme* par le *De Potentia* et le *Contra Gentiles.* » (Ed. Rev. des Jeunes, *La Trinité,* t. I, Ia Pars, qq. 27-32, 1943, p. 220.)

TROISIÈME SECTION

LE CONCEPT D'ACTION NOTIONNELLE DANS LA *SOMME*

CHAPITRE VII

LA STRUCTURE DU *DE TRINITATE* DE LA *SOMME*

Rien ne nous permettra de caractériser plus profondément la théologie trinitaire de la *Somme* que de montrer comment se parfait en elle, pour la première fois, la théologie trinitaire augustinienne selon toute la rigueur de sa structure, la pureté de ses lignes et la profondeur de ses concepts. Nos analyses précédentes ont esquissé le curieux destin de cette théologie qui, dès sa naissance et bien davantage au cours de sa croissance, fut enveloppée d'une gaine déformante, contrariant sans cesse ses exigences de science. Or, c'est dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin que pour la première fois, non seulement toute perspective archaïque est éliminée de l'augustinisme trinitaire, mais que toutes les exigences latentes de cette théologie sont discernées et comblées. Et la perfection de cet achèvement est tel, la purification conceptuelle si complète que la grandeur de cette création fait songer à celle de la géniale ébauche d'Augustin. Aperçue ainsi comme le terme d'un long acheminement, l'œuvre de saint Thomas apparaît, dans la pureté limpide de sa forme dernière, comme l'architecture définitive où la pensée de huit siècles de spéculation trouve enfin la parfaite expression de ses exigences internes.

On ne perçoit toute la rigueur de la structure du *de Trinitate* de la *Somme* qu'en considérant ce traité comme un tout organique, complet et suffisant. Rien de plus nuisible à sa compréhension que

de suppléer aux omissions volontaires et méthodiques de la *Somme* par des emprunts aux autres ouvrages. Or, nous l'avons noté[1], ce procédé est courant. De même, on risque de ne pas apercevoir la pureté de ligne de ce traité en interprétant ses positions par les textes des autres ouvrages, apparemment plus complets, mais moins rigoureux et de perspectives différentes[2].

En effet, ce qu'il y a de plus foncier dans la théologie trinitaire de la *Somme*, et de plus nouveau si on la compare au *De Potentia*, c'est la structure du traité qui, par son organisation même, actualise toutes les virtualités du schème augustinien. Cette structure permet de poser le problème trinitaire exactement de la manière qu'il fallait pour permettre à l'esprit d'en apercevoir le développement. Les données du mystère sont ici unifiées en principes et conclusions sans ombre de contradiction et donc parfaitement satisfaisants pour l'intelligence. Cette rigueur de structure empêche également l'esprit de s'égarer en fausses recherches, en se posant des problèmes hors de la vue globale et scientifiquement cohérente du mystère. Et c'est bien là ce qui importe surtout. Car, ce que cherche la spéculation théologique, c'est de pénétrer le sens d'une révélation qui déborde l'esprit de toutes parts et qui lui parvient sous forme de données multiples, se compénétrant et se déterminant mutuellement.

La structure du *de Trinitate* de la *Somme* apparaît d'abord dans le prologue.

Consideratis autem his, quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his, quae pertinent ad trinitatem personarum in divinis. Et quia Personae Divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive de processione. Secundo de relationibus originis. Tertio de personis.

Rien de plus authentiquement augustinien que ce point de départ et que cette division tripartite du traité. Augustin part de la nature divine, où la Foi lui montre des processions immanentes, en lui révélant la pluralité des personnes et leurs rapports d'origine. Des processions, il conclut aux oppositions relatives et de là aux *noms relatifs* des personnes. Le prologue de saint Thomas ne fait que reprendre ce schème. C'est d'abord la même donnée dogmatique qui sert de point de départ : *Quia Personae Divinae secundum relationes originis*

1. Voir *supra*, notes 6, p. 8 ; 1 à 4, p. 9 ; et 2, p. 53.

2. C'est oublier que « dans une pensée tant soit peu active et personnelle, il y a d'autres changements, moins apparents à première vue, souvent beaucoup plus intimes en réalité. Sur le fonds d'idées reçu au temps de la vie d'élève, la réflexion, l'expérience, l'étude directe agissant peu à peu : les lignes ne se brisent à aucun moment mais elles s'infléchissent graduellement ». DE GUIBERT, *Les doublets de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1926, p. 13.

distinguuntur... Suit l'énoncé des trois mêmes étapes spéculatives : processions immanentes ; relations que fondent les processions ; personnes divines que constituent les relations subsistantes.

On pourrait croire que cette division n'inclut que la première partie du traité : les trois premières questions, qui étudient respectivement les processions, les relations et les personnes divines. Mais, au prologue de la troisième Question, saint Thomas montre que le reste du traité — qui comprend quatorze Questions — s'intègre dans le troisième membre de la division : l'étude des personnes divines.

> Praemissis autem his, quae de processionibus, et relationibus praecognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de Personis. Et primo secundum considerationem absolutam, et deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolute de Personis primo quidem in communi considerare, deinde de singulis Personis. Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur. Primo quidem significatio hujus nominis, persona. Secundo vero numerus personarum. Tertio ea quae consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas, et similitudo, et hujusmodi. Quarto vero ea, quae pertinent ad notitiam personarum[1].

En tenant compte de ces deux prologues, où saint Thomas expose rigoureusement la marche de son traité, nous pouvons donc reconstituer la structure du *de Trinitate* de la *Somme*.

I. La foi nous dit qu'il y a des processions divines immanentes. Quelles sont-elles ? (Q. 27).

II. Il y a donc en Dieu des relations..
- réelles
- subsistantes ; (Q. 28)
- distinctes.
- Leur nombre.

III. Ces relations subsistantes constituent les Personnes divines. (Q. 29).
- Leur nombre ; (Q. 30)
- leur pluralité ; (Q. 31)
- la connaissance que nous en avons ; (Q. 32)
- les caractères propres à chacune ; (QQ. 33-38)
- les rapports des Personnes
  - à l'essence ; (Q. 39)
  - aux relations ; (Q. 40)
  - aux actes notionnels ; (Q. 41)
  - entre elles ; (Q. 42)
  - *ad missiones*. (Q. 43)

La structure toute scientifique du *de Trinitate* de la *Somme* est

1. *Summ. theol.*, Ia, q. XXIX, Prol. Nous citons l'édition léonine de la *Somme théologique*.

donc parfaitement exprimée par la division tripartite du prologue, répondant elle-même aux trois charnières logiques de la théologie trinitaire augustinienne.

Comment cette architecture rigoureuse dépouillée de tout symbolisme dionysien situe exactement chaque problème et le ramène à sa juste proportion, ceci nous apparaîtra dans l'exposé même des solutions nouvelles apportées au problème de l'action notionnelle.

Le *de Trinitate* de la *Somme* est basé sur l'étude des processions, mais pour la première fois, abstraction faite de leur aspect personnel. Saint Thomas a ici renoncé à considérer la personne du Père avant l'étude de la procession qui pour notre esprit fonde les relations personnelles.

Et ce n'est qu'après avoir analysé les processions exclusivement comme opération immanente à la nature divine, les relations et leur rôle constitutif des personnes divines, les personnes et leur nature, que le Docteur angélique aborde, vers la fin du traité[1], le problème de l'action notionnelle, c'est-à-dire des rapports entre les personnes divines.

Ainsi pour la première fois, à notre connaissance, le concept d'action notionnelle est clairement distingué de celui de procession : ce dernier envisage l'action immanente à la nature divine en tant que propriété indéterminée de la nature, et l'autre en tant qu'attribuable à la personne. Mais, par le fait même qu'il se distingue ainsi du concept de procession, celui d'action notionnelle n'a plus l'importance capitale qu'il avait traditionnellement dans une théologie trinitaire enveloppée d'une perspective archaïque. Pour le théologien augustinien déjà en possession, par d'autres voies, d'une notion de personne divine complète et distincte, l'action de la Personne se réduira, en Dieu, où tout mouvement est inconcevable, à la relation personnelle elle-même perçue par notre esprit à la manière d'une action originante. La nécessité d'élaborer un concept d'action notionnelle, distinct de celui de relation personnelle, résulte donc purement et simplement d'une exigence de notre esprit, incapable de concevoir une relation d'origine en tant que constituante d'une personne sans poser comme antécédente une dépendance d'origine perçue comme action originante.

L'importance en théologie trinitaire de cet approfondissement de l'action immanente à la nature divine, qui a permis à saint Thomas de former ces deux concepts, ne saurait être exagérée, quoiqu'elle soit rarement soulignée. C'est grâce à lui que le Docteur angélique a pu parfaire l'édifice de la théologie trinitaire scientifique.

Le problème capital de la spéculation trinitaire était, en effet, de

1. *Summ. Theol.*, Ia., q. XLI.

trouver et de formuler une vérité première pour l'esprit, qui fût le fondement de toutes les propriétés que nous connaissons de la Trinité. Or, jusqu'à la *Somme*, ce n'avait pas été fait. La théologie trinitaire avait d'abord choisi comme point de départ la personne du Père en tant qu'identique à l'essence divine cherchant à se communiquer. C'était partir en même temps de la nature divine et de la personne du Père, sans que cette prémisse confuse permît de déduire l'une de ces vérités de l'autre. La théologie augustinienne, d'un autre côté, tant qu'elle ne fut pas pleinement explicitée, partait des processions immanentes à la nature divine, mais, considérant aussitôt leur aspect notionnel avant d'avoir pu le déduire, elle introduisait forcément quelque confusion dans la majeure. La difficulté est grande, en effet, de dégager une vérité qui soit absolument première dans un cas comme celui-ci où l'action génératrice est une opération personnelle, présupposant donc les personnes, alors que par ailleurs les distinctions personnelles résultent pour notre esprit des relations que pose la génération. *Difficultas reputatur a quibusdam valde gravis et quasi insolubilis*, dit le Cardinal Billot[1].

Or, dans la *Somme*, saint Thomas a précisé définitivement, selon les exigences augustiniennes, cette vérité première de la spéculation trinitaire. Dans le concept de procession, il a considéré la communication immanente à la nature divine telle que l'analogie descendante de la foi l'applique à Dieu, après l'avoir purifiée de l'imperfection qu'elle comporte dans la créature, mais il n'a pas précisé, dans ce premier concept le mode particulier que, selon notre manière de concevoir, cette communication prend en Dieu. Ainsi analysé, le concept de procession qui atteint réellement l'intériorité divine et y désigne réellement la communication immanente, quoiqu'il n'en considère pas actuellement le mode, contient une vérité bien une pour notre esprit et absolument première dans la spéculation théologique, puisqu'on peut lui relier par déduction tout ce que la foi nous a révélé de la Trinité. De la connaissance de communications réelles en la nature divine, on peut conclure rigoureusement à l'existence en Dieu de relations réelles et subsistantes ; et de cette vérité passer à l'existence et à la nature des personnes. Tout le reste de la théologie trinitaire ne sera que conséquences et explicitations de ces prémisses. Même l'effort pour préciser, selon notre manière de concevoir, le mode personnel de la communication immanente à la nature divine, se fait en usant de vérités déduites de ces prémisses.

Et c'est ainsi que, en approfondissant la nature de la communication immanente à l'essence divine, de manière à en obtenir un

1. BILLOT, *de Deo uno et Trino. Commentarius in primam partem Sancti Thomae*, 4 éd. Romae 1902, p. 566.

double concept, saint Thomas a pu allier la limpidité d'une science rigoureuse à la richesse de pensée. Dans le concept de procession purifié de tout aspect notionnel et, pour cette raison même, si facile à scruter par l'analogie psychologique, le Docteur angélique obtenait la vérité première de sa théologie trinitaire scientifique ; dans le concept distinct d'action notionnelle, il ne satisfait ultimement qu'à une exigence de l'esprit. Celui-ci, en effet, ne peut s'en tenir à une donnée générique dont il ne s'efforçerait pas de préciser le mode particulier.

Ainsi donc apparaît l'importance d'une étude sur l'élaboration du concept thomiste d'action notionnelle. Elle nous conduit à une pénétration plus certaine de la rigueur scientifique du *de Trinitate* de la *Somme*, et nous révèle bien tangiblement toute la distance qui la sépare des ébauches de saint Thomas lui-même. Les chapitres suivants le montreront et justifieront la vue d'ensemble de celui-ci[1].

1. Depuis la rédaction de notre ouvrage et sa première publication *ad modum manuscripti*, les études — si précieuses pour la théologie trinitaire — du Père B. Lonergan S.J. : « *The concept of Verbum in the writings of St Thomas Aquinas* » (THEOLOGICAL STUDIES, Woodstock, Md, U.S.A., VII (1946) 349-92 ; VIII (1947) 35-79, 404-44 ; X (1949) 3-40, 359-93) lui ont permis de mieux pénétrer l'aspect intellectualiste de la nouvelle perspective de la théologie trinitaire de la Somme que nous avions dégagée en durcissant son aspect conceptualiste dans notre préoccupation de relever la pureté de ses structures.

En fait, l'achèvement, si poussé soit-il, de la structure du traité et des concepts tendent moins à enchaîner des vérités qu'à faire pénétrer mieux l'intelligence du mystère par une meilleure utilisation de l'analogie psychologique exclusivement appliquée à l'essence divine : « Imperfectly we grasp why God is Father, Word and spirit inasmuch as we conceive God, not simply as identity of being, understanding, thought, and love, but as that identity and yet with thought, because of understanding, and love, because of both, where « because » means not the logical relation between propositions but the real *processio intelligibilis* of an intellectual substance. What is truly profound is also very simple » (*loc. cit.* X (1949) 386). L'A. souligne combien ainsi redécouverte la théologie trinitaire de la Somme est *in a class by itself*, et *by the measure of the intellectualist concept of theology... a masterpiece.* De plus ce traité de la Somme, note l'A., illustre par excellence la nature de la science théologique pour saint Thomas, *in which the Aristotelian notion of science is expanded to make room for the Augustinian* CREDE UT INTELLIGAS (*Ib.*, p. 388).

Chapitre VIII

LE CONCEPT DE PROCESSION DANS LA *SOMME*

Il nous faut donc montrer que, dans la *Somme*, le concept de procession ne concerne que la nature de la communication immanente à l'essence divine, sans en préciser le mode, ni en considérer l'aspect notionnel.

Nous prétendons, en effet, que c'est bien sous l'aspect indiqué que le concept de procession constitue la vérité première de la théologie trinitaire de la *Somme* et lui confère son caractère scientifique nouveau. Cela, à l'encontre de nombreux et éminents interprètes de la tradition thomiste qui insistent sur la réalité, au moins implicite, de l'aspect notionnel du concept de procession dans la théologie thomiste, sans distinguer cependant les étapes de développement de celle-ci[1].

Reportons-nous donc de nouveau au prologue du *de Trinitate* de la *Somme*, qui doit être notre principal guide dans l'interprétation de la pensée de saint Thomas.

1. Ainsi, *v.g.*, Suarez, Vasquez, Jean de saint Thomas, les Salmanticenses, Gonet Grégoire de Valence, Ruiz, Franzelin, Kleutgen, C. Pesch, Billot et L. Lohn ; voir *supra*, notes 6, p. 8 ; 1 à 4, p. 9. On doit ajouter à cette liste le P. de Régnon. Voici quel point de départ il attribue à la théologie trinitaire thomiste : « Au point de départ de la théorie trinitaire de saint Thomas, on rencontre un Dieu unique, subsistant, possédant une nature spirituelle, Dieu parfait et présentant tous les caractères d'un Dieu « personnel », d'une Personne-Dieu. Pour étudier la nature de ce Dieu, notre docteur applique, par voie d'analogie, les analyses qu'on a déduites des observations psychologiques. De cette façon il obtient des distinctions entre le terme et le principe de l'acte d'intelligence, entre le terme et le principe de l'acte de volonté. Puis, rejetant l'échafaudage désormais inutile, et s'appuyant sur la foi, il proclame la distinction entre Dieu parlant et sa Parole, entre Dieu aimant et son Amour... » « Mais, dites-moi, qu'est-ce donc que ce Dieu qui se distingue de sa propre Parole et de son propre Amour, comme le Principe subsistant qui s'oppose à ses termes subsistants ? A coup sûr, c'est Dieu le Père, c'est la première personne de la sainte Trinité. Vous le voyez : toute cette théorie part de Dieu le Père. On dit « Dieu » tout court ; mais effectivement, « *exercite* », comme parlent les scolastiques, on restreint le mot « Dieu » à signifier Dieu le Père. »... « J'admire, poursuit-il, cette donnée latente, si conforme au langage de la vénérable antiquité. Car pendant les premiers siècles de l'Église, le mot « Dieu » prononcé seul, signifiait plus spécialement Dieu le Père, source de la divinité comme s'exprime saint Damascène. » *Op. cit.*, t. 2, p. 212 et ss.

Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent restat considerare de his quae pertinent ad trinitatem Personarum in divinis. Et quia Personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine sive de processione : secundo de relationibus originis ; tertio de Personis[1].

Une première constatation s'impose : saint Thomas affirme qu'il ne considèrera les personnes divines qu'en troisième lieu. Quant aux processions, étudiées en tout premier lieu, voici quel aspect il en considère :

Circa processionem quaeruntur quinque. Primo : utrum processio sit in divinis. Secundo : utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit. Tertio : utrum praeter generationem alia processio possit esse in divinis. Quarto : utrum illa alia processio possit dici generatio. Quinto : utrum in divinis sint plures processiones quam duae[2].

Rien ici encore qui touche le moindrement à l'aspect notionnel de la procession divine. On ne cherche, semble-t-il, qu'à déterminer la nature des processions immanentes que la foi pose en Dieu. Et c'est bien ce que confirme l'étude du texte même de la Question.

Au premier article, saint Thomas nous dit que l'on ne peut poser en Dieu, *in ipso Deo* de processions analogues aux processions *ad extra* des créatures, mais que les processions divines peuvent cependant être désignées par analogie avec les opérations immanentes des créatures et surtout avec l'opération intellectuelle.

Cum autem Deus sit super omnia, ea, quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infirmarum creaturarum, quae sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae [...] Non ergo accipienda est processio, secundum quod est in corporibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causae in exteriorem effectum [...] sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis[3].

Vouloir dire qu'ici saint Thomas parle simplement de Dieu, et entend dire *Dieu le Père,* c'est détruire son argumentation. Car ce serait lui faire enseigner qu'il y a communication immanente dans le Père même, et qu'il faut refuser d'attribuer au Père toute communication extrinsèque à lui-même.

Pour qui lit ce premier article sans idées préconçues, point de doute possible : saint Thomas y enseigne qu'il y a dans la nature

1. *Summ. theol.*, Ia ; q. XXVII, Prol.
2. *Ib.*
3. *Ib.*, Ia., q. XXVIII, a. 1, c. — En la divinité, il y a procession intellectuelle : en elle, un Verbe procède donc *utpote a dicente.* Dans son contexte, l'expression *dicens* ne fait donc pas difficulté pour notre exégèse.

divine des processions immanentes, et il exclut de cette nature toute procession d'une autre espèce.

Dans le second article, saint Thomas se demande si une des processions immanentes à la nature divine peut être nommée *génération*. Il répond affirmativement, « car, dit-il, le Verbe en Dieu procède d'une opération vitale, d'un principe conjoint, selon une similitude de nature, et il existe dans une même nature que son principe, parce que, en Dieu, l'être et l'intelligence sont identiques. »

Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis : procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae : et a principio conjuncto... et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae : et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse[1].

Ici encore, toute cette argumentation serait inefficace, si elle ne considérait pas la procession en tant qu'immanente à la nature divine qui contient les personnes. Car si elle identifiait implicitement la nature divine à la personne du Père, elle tendrait à prouver que le Verbe s'identifie au Père lui-même.

Dans les trois Questions suivantes, saint Thomas argumente toujours en considérant la nature divine en elle-même et en tant qu'elle inclut les trois personnes. Et de cette nature en tant qu'intellectuelle, il dira que deux processions lui sont immanentes, *Hujus modi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis*[2], et qu'il ne peut y en avoir que deux : *Hujus modi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle*[3].

La réponse à la seconde objection du dernier article nous assure à elle seule, que saint Thomas, dans cette première Question, n'envisage la procession que comme une communication immanente à la nature divine en tant que celle-ci inclut les trois personnes. L'objection en appelle au principe dionysien de la diffusion du bien pour conclure à l'existence d'une troisième procession en Dieu. Saint Thomas répond :

Ad secundum dicendum, quod bonum sicut dicit Boet... pertinet ad essentiam, non ad operationem, nisi forte sicut objectum voluntatis. Unde, cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et hujusmodi alia attributa non accipiuntur aliae processiones nisi verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat[4].

1. *Ib.*, a. 2, c.
2. *Ib.*, a. 3, c.
3. *Ib.*, a. 5, c.
4. *Ib.*, a. 5, ad 2um.

Dans le *De Potentia*, saint Thomas usait de l'analogie de la communication de l'être pour établir l'existence de la génération divine : dès le début de sa théologie trinitaire il identifiait le Père à l'être divin qui tend à se communiquer. Ici, il rejette cette analogie de la communication de l'être, précisément parce qu'elle n'est pas une communication immanente. Il ne l'admettrait qu'en tant que le bien divin est objet de la volonté divine et peut rendre ainsi raison des processions immanentes. Mais, dit-il, cette analogie est déjà incluse dans les processions d'intelligence et de volonté.

Il ressort donc à l'évidence d'une lecture attentive, que saint Thomas ne considère, au départ de la spéculation trinitaire, que la nature divine en tant qu'elle inclut les trois personnes ; que la nature divine en qui la foi nous révèle des processions immanentes.

L'effort consiste ici exclusivement à préciser, par analogie descendante, la nature — à l'exclusion du mode — de ces processions révélées. Le travail s'accomplit en purifiant les processions psychologiques de toute imperfection, pour les reporter ensuite en la nature divine.

Devant l'évidence de ces textes, il serait contraire à toute méthode de saine exégèse de suppléer ici aux omissions volontaires de saint Thomas, et de prétendre que, sans le dire, il considère quand même, dès le départ, comme dans le *De Potentia*, l'aspect notionnel des processions.

Cajetan a souligné l'évidence et l'importance de cette conception particulière de la procession au point de départ de la théologie trinitaire.

Circa antecedens [nempe : « Processiones divinae non possunt accipi nisi secundum actiones immanentes »] *quod est fundamentum dictorum et dicendorum in materia de Trinitate,* adverte que dupliciter impugnari potest[1].

Et il rapporte, pour la réfuter, l'opinion de Durand qui rejetait, précisément parce qu'elle ne partait pas de la personne du Père, l'argumentation de saint Thomas.

Arguit ergo quod processiones divinae non attenduntur penes intelligere et velle : quia haec sunt essentialia communia omnibus Personis, et idem realiter ; productiones autem sunt, secundum omnes, actus notionales, nec omnibus conveniunt et distinguuntur realiter.

Cajetan lui répond en commentant la position fondamentale de la théologie trinitaire de la *Somme* :

Si qua autem natura est fecunda, cui repugnet communicari per ac-

1. *Commentarii in Summa theol. S. Thomae*, in Ia, q. XXVII, a. 5 (Ed. Leon. oper. Scti Thom., t. IV, p. 316).

tionem transeuntem, qualis est omnis natura pure intellectualis, illa habet, per potentiam vel potentias suas, actum communicativum sui de genere actionum immanentium.

Et cum hujusmodi actiones in natura intellectuali non sunt nisi actus intellectus et voluntatis, [...] sequitur quod, si qua natura pure intellectualis est fecunda actus communicativus ipsius est actus intellectualis vel voluntatis vel uterque.

Cette exégèse rejoint sensiblement la nôtre. C'est donc bien exclusivement en tant qu'immanentes à la nature divine qu'il faut envisager les processions divines au départ de la théologie trinitaire de la *Somme.*

La comparaison de ce point de départ tout nouveau avec les premières Questions du *De Potentia*, va confirmer notre interprétation et l'illustrer par contraste.

Loin d'insister sur la nécessité de ne poser en Dieu que des communications immanentes, l'argumentation du *De Potentia* tend à montrer la réalité d'une communication d'une personne à l'autre ; elle part de la nature divine, en tant que celle-ci est identique au Père et qu'elle manifeste la diffusion de ce principe.

Natura cujuslibet actus est, quod se ipsum communicet quantum possibile est [...] Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa se ipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam sui similitudinem creaturis [...] Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali : ut sicut ille cui communicatur humanitas est homo, ita ille cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus [...] — Et quia [...] ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est : unde per unum et idem esse est in communicante et in eo qui communicatur : et sic manet eadem secundum numerum in utroque[1].

Et c'est pourquoi, dans cette perspective dionysienne qui envisage la diffusion à partir de la personne du Père, le rôle de l'analogie psychologique était tout différent de celui qu'elle joue dans la *Somme.* Dans le *De Potentia*, cette analogie ne tendait pas à faire mieux connaître l'immanence de la communication de nature, mais l'identité de nature de l'agent et du terme de son action.

Cujus processio [i.e. divina] in duobus verbi nostri processionem superat. Primo in hoc quod verbum nostrum est diversum ab essentia intellectus, ut dictum est ; intellectus vero divinus qui in perfecto actu intellectualitatis est secundum suam essentiam, non potest aliquam formam intelligibilem recipere quae non sit sua essentia ; unde verbum ejus unius essentiae cum ipso est, et iterum ipsa divina natura ejus intellectualitas est ; et sic communicatio quae fit per modum intelligibilem, est etiam

1. *De Pot.*, Q. II, a. 1, c. inc. — Cependant la Q. X, a. 1, manifeste déjà une évolution sur ce point. Voir la note 2, p. 77, la seconde partie.

per modum naturae, ut generatio dici possit ; in quo secundo processionem verbi nostri Dei verbum excedit.

Et plus loin le *De Potentia* exprime nettement la conclusion à laquelle tendait cette argumentation, et en manifeste à la fois la différence avec la conception des processions divines de la *Somme.*

Dicendum quod Deus genitus non distinguitur a Deo generante per aliquam essentiam additam[1].

Il est significatif que, dans le *de Trinitate* de la *Somme,* on ne retrouve plus rien de cette perspective qui, au départ de la théologie trinitaire, envisageait l'aspect notionnel de la procession, avant la génération.

1. *Ib.*, ad 3.

Chapitre IX

LE RÔLE DE LA RELATION PERSONNELLE DANS LA *SOMME*

C'est l'approfondissement du rôle de la relation en Dieu qui permit à saint Thomas de donner son caractère parfaitement achevé à la théologie trinitaire du *De Trinitate* de la *Somme*.

Sur ce point nous ne sommes point en présence d'une simple modification ou d'une sorte de dédoublement d'un concept en vue d'ordonner notre science du mystère révélé, comme il en est du perfectionnement, si important soit-il, des concepts de procession et d'action notionnelle. Il s'agit ici d'une saisie plus profonde de la constitution même de la personne divine et donc d'une formulation spéculative plus parfaite du mystère de la *trinité dans l'unité,* que les pères grecs n'avaient qu'ébauchée, qu'Augustin avait élaborée et que le *De Potentia* manquait encore d'achever.

Si la structure scientifique nouvelle du *De Trinitate* de la *Somme,* le dédoublement des concepts de procession et d'action notionnelle et l'élimination de toute perspective dionysienne sont plus caractéristiques de cette nouvelle théologie, parce que plus évidents, nous croyons cependant que toutes ces transformations résultent de l'approfondissement du rôle de la relation personnelle[1].

Dans le *De Potentia* saint Thomas avait d'autant plus réduit le rôle de la relation divine en tant que constitutive de la personne divine qu'il se préoccupait davantage de sauvegarder la possibilité d'envisager la primauté diffusive du Père dans la génération. Sans doute, il affirmait que la relation personnelle subsiste en Dieu ; mais il expliquait qu'elle tient cette subsistance de son identité avec l'essence, tout comme si en Dieu l'essence divine tenait lieu de l'*inesse* que possède la relation dans la créature, sans que l'*esse* de la relation subsiste formellement à l'intérieur de la simplicité divine. Mais si l'essence divine comme telle constitue la personne subsistante,

1. Cette affirmation serait à nuancer dans le sens de notre remarque de la note 1, p. 60.

quelle distinction reste-t-il pour notre esprit entre cette essence et la relation en tant que constitutive de la personne ? Or, la théologie spéculative doit en découvrir une, sous peine de rester sans réponse à la difficulté qui surgit du principe d'identité comparée.

Dans la *Somme*, la solution à cette difficulté ultime de la théologie trinitaire est clairement apportée. Saint Thomas enseigne que la relation dans son être même de relation, — *infra latitudinem relationis et conditionum ejus*, dira Cajetan dans son *Commentaire*, — constitue la personne divine, lui assure sa subsistance et s'identifie à l'essence divine. Et alors, à l'inverse de la position du *De Potentia* c'est, ici, en tant même qu'en elle se réalise l'*être* de la relation subsistante que l'essence divine constitue la personne. Et ainsi, quoique l'*être* de la relation s'identifie à l'essence divine, l'une et l'autre formalités de deux catégories de l'être se réalisent selon leurs exigences propres : privées de toute imperfection, la formalité de la relation et celle de la substance s'identifient sans se détruire.

On voit quelle précision acquiert ainsi la formulation du mystère trinitaire : la personne divine, en tant même que distincte et subsistante, est clairement perçue par notre esprit dans le concept de relation subsistante, tandis que l'essence divine, qui inclut les trois personnes et leur donne *radicaliter* de subsister est maintenant perçue dans un concept propre et bien distinct.

Et c'est précisément quand elle fut en possession de ces deux concepts distincts et précis que la théologie trinitaire a pu, dans la *Somme*, réaliser l'unification spéculative de toutes les données trinitaires qui en fait une science parfaite. Après avoir choisi comme vérité première l'existence en Dieu de communications immanentes perçues en tant qu'attributs divins, cette théologie conclura rigoureusement à l'existence de relations personnelles subsistantes, et l'on atteindra chacune de ces vérités fondamentales dans un concept distinct et précis. A ces vérités ainsi distinguées et coordonnées, toute la théologie trinitaire sera suspendue.

Cet approfondissement du rôle de la relation personnelle, quoiqu'il soit rarement souligné, est donc bien le point capital qu'il nous importe de mettre en pleine lumière en vue de manifester le progrès réalisé par la théologie trinitaire thomiste du *De Potentia* à la *Somme*.

LA SIGNIFICATION EN DIEU DU MOT « PERSONNE »

Depuis saint Augustin, on considérait comme une acquisition définitive l'affirmation que le mot *personne* est en Dieu un nom relatif.

Et Boèce disait déjà : *Omne nomen ad personas pertinens relationem significat*[1].

Mais il restait à la théologie spéculative de préciser la manière dont ce mot *personne* peut signifier en Dieu la relation. On sait que, en se référant à une perspective néo-platonicienne, les théologiens du Moyen âge avaient couramment enseigné que ce mot désigne en Dieu l'essence divine en tant que possédée par telle personne. En cela ils manquaient à expliciter la solution augustinienne[2]. C'était en tout cas accorder le rôle principal dans la constitution de la personne divine à l'essence elle-même. Saint Bonaventure tenait même que la personne du Père prend sa source dans l'innascibilité (la possession qu'il a de l'essence en tant que principe non engendré) et se parfait dans la relation qui naît de la génération et qui le distingue du Fils. C'était réduire au minimum le rôle de la relation dans la constitution de la première personne.

Dans le *De Potentia,* on se le rappelle, le mot *personne* signifie en Dieu : *subsistens distinctum in natura divina*[3]. Et donc, *relatio significata includitur oblique in significatione personae divinae quae nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina*[4]. Pourquoi ? Parce que, selon cet ouvrage, la relation constitue en Dieu la personne de par l'*être* même de l'essence divine avec lequel elle s'identifie : *Paternitas, in quantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in divina natura*[5] *; Relationes autem in divinis etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina*[6].

Mais voici que dans la *Somme* saint Thomas préfère les formules contraires. Il nous dit que le mot *personne* signifie en Dieu la relation en tant qu'elle est subsistante. *Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem*[7]. Ce qui met davantage l'accent sur le rôle de la relation. Et il conclut :

> Et secundum hoc verum est quod nomen persona significat relationem in recto et essentiam in obliquo ; non tamen relatio inquantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis.

Cette proposition, préférée maintenant par saint Thomas, est la contraire même de celle du *De Potentia* qui tenait que *relatio includitur oblique in significatione personae divinae*[8]. D'où vient ce changement si radical ?

1. Boèce, *De Trin.* cité par S. THOMAS, *De Pot.*, Q. IX, a. 4, *Sed Contra* 1um.
2. Voir *supra* la note 1, p. 48.
3. *De Pot.*, Q. IX, a. 4, c.
4. *Ib.*, à la suite.
5. *Ib.*, Q. X, a. 5, ad 12.
6. *Ib.*, Q. VIII, a. 3 ad 7um ; *Ib.*, Q. X, a. 3, c.
7. *Summ. theol.*, Ia, q. XXIX, a. 4, c.
8. *De Pot.*, Q. IX, a. 4, *sub fine.* — Dans la *Somme*, saint THOMAS ne refuse pas toute vérité à cette formule. Il ne l'accepte cependant plus comme la meilleure.

Cajetan, dans son commentaire de ce passage de la *Somme*, nous en fournit l'explication.

Videtur mihi quod hoc in loco altius perscrutatus propriam rationem subjecti, idest personae divinae, intendat quod non solum materialiter (id est tamquam in quo necessario salvatur) sed etiam formaliter relationem divina persona includat[1].

Dans le *De Potentia*, en effet, saint Thomas disait que la relation n'était incluse que *materialiter* dans la signification du mot *personne* en Dieu, puisque le mot *personne* signifie *subsistens distinctum* et que, en Dieu, le *subsistens in essentia divina* est *relatione distinctum*[2]. Par conséquent, le rôle de l'essence divine est, semble-t-il, d'assurer *formellement* la subsistance de la personne divine, et celui de la relation de lui assurer sa distinction d'avec les autres personnes.

Si donc, dans la *Somme*, saint Thomas tient que le mot *personne* désigne immédiatement la relation, et la relation en tant même que subsistante, — *per modum hypostasis relationem ut subsistentem*[3], — il entend que la relation elle-même, dans son *être* propre, subsiste comme personne divine ; qu'elle-même constitue le *subsistens distinctum in natura divina*. Et l'on conçoit alors que, selon l'expression de Cajetan, le mot *personne* désigne en Dieu *formaliter* la relation divine[4].

1. *In Summa*, Ia, q. XXIX, a. 4 ; Comm. no. V (Ed. Leon. oper. Scti Thom., t. IV, p. 334, b). — JANSSENS, O.S.B., remarque lui aussi l'insistance plus grande de la Somme sur le rôle de la relation : « In Summa, *dit-il*, S. Thomas relativo respectui personae plus tribuisse dicendus est. » *Summa Theologica*, t. 3, p. 297.

2. *De Pot.*, Q. IX, art. 4. Voici les définitions que saint Thomas apporte des termes de sa distinction. « Formaliter quidem significatur per nomen id ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis... Materialiter vero significatur per nomen, ille in quo talis ratio salvatur ; » Et voici comment il applique ces distinctions dans le cas présent : « ...*subsistens distinctum*... haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae... Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. » Mais n'oublions pas qu'il dit dans l'article « relatio significata includitur oblique in significatione personae divinae quae nihil aliud est quam *distinctum relatione* subsistens in essentia divina ».

3. *Summ. theo.*, Ia., q. XXIX, a. 4, c.

4. Il faut distinguer ici, croyons-nous, un double progrès dans la pensée de saint Thomas. L'un regarde la signification du nom de personne en Dieu. L'autre, vient d'une meilleure intelligence de la notion de personne elle-même. Dans le *De Potentia*, en effet (Q. IX, art. 4), le nom de personne semble comporter une *ratio* qui se retrouve identique en ses inférieurs quoique dans des réalisations différentes : la *ratio* du concept constitue sa signification formelle ; les réalisations concrètes variées où on la retrouve constituent sa signification matérielle. Saint Thomas compare, en effet, ce concept de personne au concept d'homme où, dit-il, la *ratio* et la signification formelle désignent un composé d'un corps et d'une âme, mais où les réalisations concrètes comportent un cœur, un cerveau (etc...), signifié matériellement par le concept. De même la signification formelle de *personne* désigne une substance individuelle incommunicable de nature raisonnable. Ce qui vaut *tam Dei, quam hominis quam etiam angeli* ; tandis que la signification matérielle de ce nom de personne désigne *ce en quoi* cette *ratio* du concept se réalise. Dans la *Somme*, saint Thomas dit simplement : « Persona in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa. » Il semblerait bien que nous ayons affaire à une *ratio* analogique, à un concept qui, selon sa formalité même, se réalisera différemment en ses inférieurs. Cette conception nouvelle de la notion de personne suffirait déjà à expliquer que saint Thomas dise dans la *Somme* que le nom de personne signifie *formellement* en Dieu la relation, puisque c'est dans

De plus, en parlant de ce que signifie le mot *personne* ou, pour employer une expression plus formelle, en parlant du *signifié* du mot *personne*, il prend soin d'exclure non seulement la relation en tant que relation, mais encore l'essence divine en tant qu'essence. Et, dit-il, ce n'est qu'en tant que l'essence s'identifie à la relation qu'elle est atteinte par le mot *personne*[1].

Ces arguments, dégagés par Cajetan, nous paraissent convaincants, comme du reste la comparaison des textes de la *Somme* avec ceux du *De Potentia*[2]. Mais, pour comprendre pleinement le sens des affirmations nouvelles de saint Thomas, ainsi que le rôle qu'il accorde à la relation dans la constitution de la personne divine, il nous faut étudier l'approfondissement que la catégorie aristotélicienne de relation a subi dans la *Somme*.

la relation divine que se réalise le signifié du concept. Mais, comme le texte l'expose, c'est également à cause de l'approfondissement du rôle de la relation divine que le vocabulaire de la *Somme* est transformé.

1. *Summ. theo.*, Ia., q. XXIX, a. 4, c. S. THOMAS tient en effet que la relation en tant que relation, n'est désignée qu'*in obliquo* par le nom de personne. « Et sic relatio per modum relationis significata cadit in ratione personae in obliquo. » Il tient de même que ce n'est qu'en tant qu'elle s'identifie à la relation elle-même que l'essence est désignée *in recto* : « ...inquantum essentia idem est quod hypostasis... significat essentia in recto. » Tandis que c'est *simpliciter* que ce nom de personne désigne la relation comme subsistante : « Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem permodum substantiae, quae est hypostasis subsistens in natura divina, licet subsistens in natura divina non sit aliud, quam natura divina. » — De même, *ad 1um* : « Hoc nomen persona... significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiae quae est hypostasis. » De même encore, la réponse à la troisième objection affirme que la relation divine constitue la personne en tant qu'on la distingue de l'essence. Car « in intellectu substantiae individuae, idest distinctae, vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio ». Et la réponse à la cinquième objection dit que ce nom de personne, alors qu'il signifie dans l'homme et dans l'ange la substance, signifie en Dieu la relation elle-même.

2. La comparaison des lieux parallèles du *De Potentia* et de la *Somme* nous manifeste, dès la première lecture, une insistance marquée, dans la *Somme*, sur le rôle de la relation.

De Pot., Q. IX, a. 4, c. *sub fine.*

Persona vero divina formali significatione significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est hypostasis ; sicut et relationem significat non ut relationem sed ut relativum, idest ut significatur hoc nomine Pater, non ut significatur hoc nomine paternitas. Sic enim *relatio significata includitur oblique* in significatione personae divinae, quae nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina.

Summ. Theol., Ia, q. XXIX, a. 4, c.

Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia ; unde *est subsistens*, sicut essentia divina subsistit. Sic ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.

Et hoc est significare relationem per modum substantiae, quae est hypostasis subsistens in natura divina ; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc verum est quod hoc nomen persona, *significat relationem in recto* et essentiam in obliquo ; non tamen relationem inquantum relationem sed in quantum significatur per modum hypostasis.

L'APPROFONDISSEMENT DE LA CATÉGORIE RELATION DANS LA *SOMME*

A propos des discussions trinitaires et du rôle de la relation divine, saint Thomas étudie, dans le *De Potentia* et dans la *Somme*, la nature de la relation en elle-même. Or, nous constatons, dans ce dernier ouvrage, un approfondissement ou tout au moins une explicitation marquée. La comparaison des deux textes nous le fera voir[1].

Dans l'un et l'autre ouvrage, saint Thomas veut montrer, contre Gilbert de la Porrée, que les relations divines ne sont pas uniquement *assistentes*. Un même principe lui sert d'argument : « Ce qui inhère comme accident dans la créature est en Dieu la substance divine elle-même. » Mais il use d'argumentations différentes pour établir que les relations inhèrent dans les créatures.

Dans la *Somme*, nous trouvons une dialectique des accidents plus développée et plus aristotélicienne. Elle distingue entre l'être des accidents, qui, dans les créatures, est leur *inesse*, et l'essence propre à chacun d'eux, en laquelle réside leur signification. Quant à la relation, son être sera dans la créature l'*inesse* commun aux autres accidents et son essence consistera dans un rapport extérieur.

La dialectique des accidents était moins précise dans le *De Potentia*. Saint Thomas n'y distinguait pas entre l'être et l'essence des accidents. Ne considérant que leur essence ou leur signification, il disait que, *de soi*, la relation ne signifie pas *inhérence*, mais simple *rapport extérieur*, quoique, *en fait*, la relation inhère dans la créature. On aperçoit immédiatement la répercussion de ces affirmations sur la théologie trinitaire. Si la relation dans la créature n'inhère qu'*en fait* et non selon les exigences de son être, en Dieu elle ne s'identifiera qu'*en fait* à l'essence divine, et non pas en tant que son *être* de relation subsistante l'exigerait.

Mais voyons les textes eux-mêmes. Et d'abord, le *De Potentia*.

Inter novem genera quae continentur sub accidente, quaedam significantur secundum rationem accidentis ; ratio enim accidentis est inesse ; [...] « Ad aliquid » vero non significatur secundum rationem accidentis ; [...] — dicendum est, quod nihil prohibet aliquid esse inhaerens quod tamen non significatur ut inhaerens ; sicut etiam actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente ; et tamen constat actionem esse in agente. Et similiter licet « ad aliquid » non significetur ut inhaerens, tamen oportet quod sit inhearens[2].

1. *De Pot.*, Q. VIII, a. 2. « Utrum relatio in Deo sit substantia » *Summ. theo.*, I a., ... XXVIII, a. 2. « Utrum relation in Deo sit idem quod sua essentia. »
2. *De Pot.*, Q. VIII, a. 2.

Par son insistance[1] à montrer que rien n'empêche que la relation inhère *en fait*, bien que *de soi* elle ne signifie pas inhérence, saint Thomas semblerait laisser entendre que toute la réalité de la relation se restreint à sa formalité. Mais alors dans sa réalité même, abstraction faite de son *identité de fait* à l'essence divine, la relation en Dieu ne serait-elle qu'*assistens ?* C'est presque ce qu'affirme saint Thomas dans le *De Potentia*[2]. C'est, semble-t-il, qu'il n'a pas encore clairement distingué dans la *réalité* de la relation son *être* et son *essence*. Cette distinction explicitement faite, il apparaît dans la *Somme* que c'est bien la réalité même de la relation — *infra latitudinem relationis et conditionum ejus* — qui inclut son *inesse* dans la créature et sa subsistance en Dieu. L'argumentation contre Gilbert de la Porrée deviendra ainsi plus décisive.

In quolibet novem generum accidentis, est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subjecto ; accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione [...] etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subjectum [...] Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est sed secundum comparationem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae ; quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideratur relatio secundum quod est accidens sic est inhaerens subjecto et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum [...]

Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non

1. La Q. VII, a. 9 ad 7 contient la même dialectique des accidents :

Relatio et actio	in quantum accidentia :	sunt in subjecto :
	in quantum tale accidens : non considerantur ut in subjecto. Sed	relatio est assistens ; actio est ab agente.

Ici le *non considerantur ut in subjecto* est synonyme de *non per comparationem ad subjectum* des deux autres passages ; puisque l'action, dite *ut ab agente, i.e., per comparationem ad subjectum* est ici considérée *non ut in subjecto.* Donc, la distinction ne touche que ce qui sera appelé dans la *Somme* l'être de l'accident. Le *De Potentia* prétend en plus que certains accidents incluent cet *inesse* dans leur signification ; d'autres, non, tels l'action et la relation.

2. *De Pot.*, Q. VII, a. 9, ad 7um « et ita relatio est aliquid inhaerens licet non ex hoc ipso quod est relatio : sicut et actio ex hoc quod est actio consideratur ut ab agente, inquantum vero est accidens consideratur ut in subjecto ». *Ib.*, Q. VII, a. 8. « Utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam. » — Respondeo dicendum quod relatio in hoc differt a quantitate et qualitate : quia quantitas et qualitas sunt quaedam accidentia in subjecto remanentia ; relatio autem non significat, ut Boethius dicit, ut in subjecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud ; unde et Porretani dixerunt, relationes non esse inhaerentes, sed assistentes, quod aliqualiter verum est, ut posterius ostenditur.

significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum[1].

Cette dialectique des accidents peut s'exprimer dans le tableau suivant :

<table>
<tr><td rowspan="3">In quolibet novem generum accidentis est duo considerare :</td><td colspan="2">esse secundum accidentis : inesse ;</td></tr>
<tr><td rowspan="2">in unoquoque est propria ratio uniuscujusque,</td><td>quae accipitur per comparationem ad subjectum in aliis omnibus generibus a relatione ;</td></tr>
<tr><td>quae accipitur in relatione secundum comparationem ad aliquid extra.</td></tr>
</table>

Ainsi l'être et l'essence sont-ils nettement distingués dans la relation. L'être de la relation est bien l'inhérence dans la relation créée, tout comme pour les autres accidents. Il n'y a que l'essence de la relation qui dise *ad aliquid*. Ces distinctions précisent et rectifient les textes du *De Potentia* que nous avons rapportés et que nous pouvons résumer ainsi :

<table>
<tr><td rowspan="2">Inter novem genera quae sub accidente continentur :</td><td colspan="2">quaenam significantur secundum rationem accidentis quae est inesse ;</td></tr>
<tr><td>quaenam non significantur secundun rationem accidentis quae est inesse, sed per comparationem ad aliquid extra :</td><td>ad aliquid ;
actio dicitur ut ab agente.</td></tr>
</table>

Le *De Potentia* affirme à plusieurs reprises que la relation ne signifie pas l'*inesse*, qu'elle possède cependant comme accident. Or ce n'est pas la pensée définitive de saint Thomas, qui devait plus tard enseigner que la signification regarde l'essence des accidents et non leur être. Ainsi donc, la signification d'aucun accident ne dit l'*inesse*, qui vient de leur être de créature. Pourtant, il y a un accident dont la *signification* ne se dit pas *en rapport* avec le sujet : la relation, et exclusivement elle. Même l'action se dit par rapport au sujet auquel on l'attribue, quoiqu'elle n'inhère pas réellement en lui. Le *De Potentia* qui rapproche sous la même division la relation et l'action semble donc avoir confondu la *non-inhérence* de l'action avec la *signification en rapport avec un être extérieur* de la relation[2].

1. *Summ. theo.*, I a., q. XXVIII, a. 2.

2. Il reste possible que le *De Potentia* considère l'action comme réellement inhérente en l'agent *ut a quo*, tout en la mettant en rapport avec l'effet *ut tendens ad eum*. Ainsi, en ce point, l'action serait analogue à la relation. La *Somme* aurait donc, en plus de préciser la distinction entre l'être et l'essence des accidents, quitté la conception de l'action du

La *Somme* contient donc une exploration plus poussée, une perception plus profonde de la nature de la relation. Combien ce progrès est précieux pour la théologie trinitaire, nous l'avons déjà signalé et les analyses subséquentes vont l'établir[1].

LE RÔLE DE LA RELATION DIVINE DANS LA *SOMME*

Puisque dans la *Somme,* saint Thomas vient de nous dire que c'est l'*être* même de la relation créée qui inhère, on prévoit qu'il conclura : c'est l'*être* de la relation divine qui subsiste en Dieu en s'identifiant à l'essence divine. Et telle est en effet la conclusion que saint Thomas tire de la dialectique des accidents établie à cette fin. Dans les textes de la *Somme* que nous avons cités, il conclut :

Sic igitur ex ea parte qua *relatio* in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, *relatio* realiter existens in Deo *habet esse* essentiae divinae, idem omnino ei existens[2].

Point d'ambiguité : c'est la relation elle-même dans sa réalité qui a pour *être* propre l'*être* même de l'essence divine. L'identité est totale entre l'*être* de l'essence et l'*être* de la relation, mais il reste que l'*être* de la relation subsiste en Dieu dans sa réalité et y constitue la personne divine.

Rappelons combien différemment s'exprimait le *De Potentia* sur ce point précis :

Oportet quod [relatio] sit in Deo substantia ; quia quidquid est in Deo est ejus substantia. Oportet ergo relationes secundum rem esse divinam substantiam[3].

Comme nous le disions en montrant les limites de la théologie trinitaire du *De Potentia,* saint Thomas parle en cet ouvrage comme si l'*être* de l'essence divine se substituait à l'*inesse* que la relation possède comme accident, et non comme si l'essence divine s'identifiait

De Potentia. Ceci n'est qu'une hypothèse à propos d'une question historique très controversée dans laquelle nous n'avons pas à entrer. Notons cependant contre cette hypothèse que saint Thomas semble bien considérer l'action comme étant réellement dans l'effet, quoiqu'elle soit considérée *ut ab agente.* (*De Pot.*, Q. VII, a. 9, ad 7).

1. La distinction qu'introduit saint Thomas entre l'être et l'essence des accidents n'est pas une distinction réelle, comme celle qui existe entre l'être et l'essence des substances. Voir sur ce point GILSON, *L'Etre et l'Essence,* Vrin, 1948, p. 103, note 1. L'auteur ne cite, sans doute, que le *de Veritate,* mais saint Thomas ne revient plus, dans les textes que nous analysons, sur le même aspect du problème. Maintenant il envisage une autre distinction : « In quolibet novem generum accidentis est duo *considerare...* »

2. *Summ. theo.*, Ia., q. XXVIII, a. 2, c.

3. *De Pot.* Q. VIII, a. 2, c.

à *être* de la relation. On comprend maintenant la raison de ce langage. C'est que, dans le *De Potentia*, saint Thomas n'a pas encore précisé que c'est l'*être* même de la relation qui inhère dans la relation créée, n'ayant pas encore distingué explicitement l'être et l'essence des accidents. Il traite, pour ainsi dire, l'inhérence de la relation créée comme une simple inhérence de fait : il ne la rattache pas à la *réalité* même de la relation créée. De la subsistance de la relation divine, il fera donc aussi, ou presque, une simple subsistance de fait : en tant que l'*inesse* de la relation est devenu *secundum rem divinam substantiam* ; il n'incluera pas cette subsistance dans les exigences de la relation, *infra latitudinem relationis et conditionum ejus*.

Mais, du coup, on perçoit toute la profondeur et toute la richesse, pour la théologie trinitaire, des conclusions différentes de la *Somme*. Nous le disions au début de ce chapitre. En montrant comment la relation constitue exclusivement la personne divine tant comme subsistante que comme opposée aux autres personnes et distincte d'elles, saint Thomas achève le développement du point crucial de la théologie trinitaire augustinienne. Il est à la fois en possession de ce qui distingue les personnes entre elles et de ce qui distingue pour notre esprit chaque personne de l'essence commune aux trois. C'est la relation dans sa formalité qui distingue réellement les personnes entre elles, et c'est la relation en tant qu'elle subsiste dans son être même qui constitue les personnes et les distingue pour notre esprit de l'essence divine.

Avec quelle insistance saint Thomas va-t-il rappeler constamment la précision capitale qui parfait sa théologie trinitaire et, en elle, celle de son maître Augustin !

Ainsi, pour bien montrer que la relation divine ne vient pas *distinguer* autre chose que son être même, et surtout d'aucune façon l'être de l'essence, il dira :

> Distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa : sed oportet quod *ipsa distinguentia constituant res distinctas*[1].

Et il insiste immédiatement sur la subsistance de la relation elle-même dans la personne divine.

> Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, inquantum sunt ipsae subsistentes[2].

Encore : pour montrer la simplicité de la personne divine, il rappelle que, en elle, c'est la relation qui subsiste et distingue :

1. *Summ. theo.*, Ia., Q. XL, a. 2, c.
2. *Ib.*, à la suite.

Personae sunt *ipsae relationes subsistentes*. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum, quod relationibus distinguantur — Relatio si sit subsistens [...] *secum fert distinctionem* [suppositorum] — Proprietates personales [...] secum ferunt sua supposita, in quantum *sunt ipsae personae* subsistentes[1].

Nous verrons plus tard combien ces précisions nouvelles seront utiles pour éclairer les problèmes soulevés par l'action notionnelle, problèmes si difficiles et compliqués dans la perspective dionysienne traditionnelle[2].

TÉMOIGNAGE DE CAJETAN

Mais auparavant nous voudrions faire remarquer le poids que le *commentaire* de Cajetan ajoute à notre exégèse. Se basant sur les affirmations si claires de la *Somme*, Cajetan soutient, contre ceux qui s'appuient sur des textes différents du *De Potentia*, que pour

1. *Ib.*, ad 1um ; ad 4um ; a. 3, c. — Ce développement de la pensée de S. THOMAS éclairerait peut-être les discussions sur l'unicité ou la multiplicité de subsistance des personnes divines. Voir le résumé de ces discussions V.G. : D.T.C., art., *Relations divines* par A. MICHEL, t. XIII, 2. c. 2152.

2. Voici une autre comparaison révélatrice du rôle de la relation divine dans le *De Potentia* et la *Somme*. Une même objection dit que la relation ne peut rendre distinctes les personnes divines, parce qu'elle présuppose la distinction des réalités auxquelles elle advient. Le *De Potentia* répond (Q. VIII, a. 3, ad 12)... « relatio praesupponit distinctionem aliorum generum, utpote substantiae et quantitatis ; sed distinctionem quae est secundum *ad aliquid* ; relatio non supponit, sed facit... In divinis autem non est alia distinctio nisi secundum relationem. [nam quod absolute dicitur — (in qualibet hypostasi divina, cum sit commune) — ad hypostasim distinctionem non pertinet, *ibidem* ad 5.] Et voici la réponse de la *Somme* : (Q. XL, a. 2, ad 4um) « Relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens : sed si relatio sit subsistens, non praesupponit sed secum fert distinctionem. » Il faut noter cependant qu'à la Q. X, a. 3, ad 4um, S. Thomas donne à cette objection une réponse identique à celle de la Somme. Le *De Potentia* est une réunion de disputes qui se sont espacées sur un laps de quatre à cinq ans : ce changement de position de S. Thomas confirme donc le sens du développement que nous attribuons à sa théologie trinitaire. Du reste, la Q. X du *De Potentia* constitue un tout en elle-même et reprend des points disputés dans les questions précédentes, sauf qu'elle insiste davantage sur la procession du Saint-Esprit. Cette reprise des discussions pourrait bien manifester un désir d'apporter de nouvelles précisions. Il ne faudrait pas cependant exagérer l'évolution de la théologie trinitaire de cette question X. Nous y retrouvons les positions les plus caractéristiques des questions précédentes de l'ouvrage : tel que l'absence de distinction entre l'*esse* et l'*essence* de la relation, et par suite, le rôle *formel* accordé apparemment à l'essence divine dans la subsistance de la personne. Ainsi (Q. X, a. 3, c.) : « Intelligimus enim ipsam relationem ut constitutivam personae ; quod quidem non habet in quantum est relatio ;... Sed habet hoc relatio in divinis quod personam constituat in quantum est divina relatio ; ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia, cum in Deo nullum accidens esse possit ; relatio enim *quia* secundum rem *est ipsa natura divina*, hypostasim divinam constituere potest. » — (Les ouvrages postérieurs disent : « relatio divina quia ipsa est subsistens » ; et non pas « quia ipsa est natura divina ».) — Plus loin la Q. X, a. 5, ad 12um, dit : « Sciendum est quod neque proprietas neque relatio, secundum quod hujusmodi, habent rationem constituendi personam. Nam cum persona sit rationalis naturae individua substantia, *id quod est extra substantiam, personam constituere non potest* : ...in divinis autem ipsa relatio, quae est etiam proprietas, est divina essentia ; et ex hoc habet quod id quod per eam constitutum est, sit persona... Paternitas ergo, *inquantum est divina essentia*, constituit hypostasim subsistentem in divina natura ; in quantum est relatio distinguit. »

saint Thomas : *Relatio sit constitutiva personae, stando infra latitudinem relationis et conditionum ejus.*

Ex quibus omnibus conflatur ambiguitas, an de mente sancti Thomae relatio sit constitutiva personae, stando infra latitudinem relationis et conditionum ejus : an ut includit essentiam, seu aliquod essentiale. Undique enim augustiae sunt. Si enim infra latitudinem relativam constituit, ruunt alligata ex locis praedictis. Si autem ut est idem alicui absoluto constituit, sequitur quod personalitas in divinis est formaliter absoluta : cujus oppositum confessi sumus[1].

Mais se rendant à la clarté des textes de la *Somme*, Cajetan reconnaît comme la pensée de saint Thomas la position que nous en avons dégagée.

Ad evidentiam eorum, scito quod, licet non desunt Thomistae tenentes oppositum, propter illa adducta ex Qq. Dispp. *de Pot.* et illis alludentia *in* I *Sent*, mihi tamen videtur de mente sancti Thomae, quod relationes illae quae dicimus personales, scilicet primae et incommunicabiles, infra latitudinem relativam, suam tamen, constituunt personas. *Moveor autem ex doctrina hujus quaestionis*[2].

En effet, dit-il, saint Thomas affirme explicitement dans cette question de la *Somme* que la personne divine est constituée par la relation *ut distinguitur contra essentiam et etiam originem*[3]. Et il conclut : *Ergo non inquantum est essentia constituit personam.*

La seconde raison qu'apporte Cajetan est l'affirmation de saint Thomas : *quod relationes personales ferunt secum sua supposita*[4]. Et il note : *Si ergo secum ferunt, non inquantum sunt essentia suppositant : quoniam constat quod non ferunt secum essentiam.*

Il remarque encore : *explicite dictum est*[5] *quod Pater est paternitate non solum Pater, sed quis et hypostasis. Constat autem quod id quod convenit personae paternitate formaliter, non convenit ei inquantum est eadem essentiae, sed ut potius distinguitur ab ea.*

1. CAJETAN, *Commentarii in Summa Ia.*, Q. XL, a. 4. « Utrum actus notionales praeintelligantur proprietatibus. » Com. VI (Ed. Leon. oper. Sancti Thomae, t. IV, p. 419).
2. *Ib.*, Comm. VIII. — Selon son exégèse systématique, Cajetan s'efforcera cependant de concilier cette position avec les affirmations du *De Potentia* qu'il juge ici presqu'opposées à celle de la *Somme*. Les affirmations du *De Potentia*, dira-t-il (comm. IX), ne devraient s'entendre qu'en tant que l'essence constitue *radicaliter* la personne divine. Il est certain que dans ce sens elles ne sont pas fausses. Mais ce qui nous importe est de savoir précisément si saint Thomas, n'ayant pas encore aperçu l'autre aspect du rôle de la relation divine, manquait d'éléments précieux de solution.
3. *Summ. Theo.*, Ia, Q. XL, a. 2, c. « In persona autem divina non est aliud intelligere, nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personae ab invicem distinguantur. Secundo quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda : quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa : sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. »
4. *Ib.*, a. 3, c. « Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subjecto praeexistenti : sed ferunt secum sua supposita, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est ipse Pater. »
5. *Ib.*, ad 2um « Ad secundum dicendum, quod paternitate Pater non solum est Pater, sed est persona et est quis sive hypostasis. »

Finalement, Cajetan s'efforce d'expliciter la signification précise des affirmations de la *Somme*.

Scito quod aliud est relationem habere aliquid quia est eadem essentiae et aliud est relationem habere aliquid ut est essentia. Primum enim significat relationem habere illud ab essentia radicaliter : secundum autem formaliter...

Et sic relatio illa, non inquantum relatio (quia sic conveniret omni relationi), sed inquantum illa, idest inquantum res relativa hypostatica et prima constituit personam. Itaque esse constitutivum hypostasis, seu esse hypostaticum, non ratione alicujus absoluti formaliter illi convenit, sed ratione sui[1].

Ces précisions rejoignent celles que nous avons apportées. Car si la relation constitue la personne divine en tant qu'elle-même est rendue subsistante de par son identité avec l'essence divine, il est vrai de dire que c'est par son être même que la relation divine constitue la personne. Et cette dernière manière de parler nous paraît plus conforme aux formules dont use saint Thomas quand il expose la dialectique des accidents.

Après avoir si clairement dégagé des textes de la *Somme* le rôle de la relation dans la constitution de la personne divine, il est surprenant que Cajetan n'ait pas mesuré le progrès que cette position marque sur celle du *De Potentia*. D'autant plus qu'il avait déjà reconnu un approfondissement parallèle pour la signification du mot *personne*[2]. Il eût été facile, semble-t-il, de faire le lien entre les deux approfondissements. Car si dans la *Somme* saint Thomas tient pour la première fois que le mot *personne* désigne en Dieu formellement la relation, — comme le reconnaît Cajetan, — c'est que, pour lui dans cet ouvrage, la relation divine constitue formellement la personne, comme le reconnaît encore le commentateur qui, cependant, ne se rend pas jusqu'à faire le lien entre ces affirmations.

Quant à nous, il nous semble bien exister ici un double approfondissement du *De Potentia* à la *Somme*. Le lien entre les positions corrélatives des deux ouvrages nous paraît manifeste.

Le *De Potentia* affirme : *In qualibet hypostasi divina* [...] *quod absolute dicitur cum sit communi ad hypostasum distinctionem non pertinet.* Car, pour lui, c'est formellement à l'essence que la relation divine doit de rendre la personne subsistante. Il dira donc en conséquence : *Sic relatio significata includitur oblique in significatione personae divinae, quae nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina.*

La *Somme*, elle, dit du rôle de la relation divine : *Relationes* [...]

1. *Loc. cit.*, Comm. IX.
2. Voir *supra* la note 1, p. 70.

constituunt [...] *personae* [...] *inquantum sunt ipsae subsistentes*, ainsi *oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas* [...] *quia essentia communis remanet indivisa.* C'est ici formellement par la relation et radicalement par l'essence que la personne divine subsiste. En conséquence la *Somme* préférera dire : *nomen persona, significat relationem in recto* [...] *inquantum significatur per modum hypostasim et essentiam in obliquo*[1].

Cajetan aurait donc dû affirmer des positions de la *Somme* sur la relation divine, ce qu'il a dit de la signification en cet ouvrage du nom de la personne divine : « *Videtur mihi quod hoc in loco altius perscrutatus rationem* » *relationis divinae*...

1. Tous les textes de ces résumés ont été analysés dans ce chapitre.

Chapitre X

LE CONCEPT D'ACTION NOTIONNELLE DANS LA *SOMME*

C'est avec facilité que nous pouvons maintenant dégager les caractères du concept d'action notionnelle élaboré par saint Thomas dans la *Somme*. Comme nous l'avons dit, ce concept n'apporte aucun élément réel nouveau à la théologie trinitaire, déjà complète après l'analyse de la procession immanente et de la relation personnelle ; dès lors cette théologie n'a plus qu'à apporter des précisions à nos manières de concevoir et de dire.

Or, parmi ces exigences de notre esprit, que la simple analyse de la procession immanente — à l'exclusion de son mode — et de la relation personnelle laisse insatisfait, il en est une que nous pourrions définir *le besoin de concevoir l'aspect notionnel de la procession.* Les relations qui résultent de la procession divine sont en effet des relations d'origine personnelle. Il est donc impossible de les concevoir sans les relier à une action personnelle originante.

Notre étude de la structure du *de Trinitate* de la *Somme* a montré que c'est consciemment et méthodiquement que saint Thomas a retardé cette précision jusqu'à la fin de son traité. Et nous comprenons présentement pourquoi le Docteur angélique ne pouvait considérer aucun aspect personnel de la procession avant de conclure à l'existence de la relation, et d'avoir précisé le rôle qu'il lui reconnaît dans la subsistance de la personne.

Ce double travail accompli, saint Thomas se demande, vers la fin du traité, si notre esprit exige que nous attribuions aux personnes des actes notionnels : *Utrum actus notionales sint attribuendi personis.* Et voici sa réponse :

Respondeo dicendum quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi

per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales[1].

C'est donc bien uniquement pour satisfaire aux exigences de notre esprit que le théologien doit forger ce concept d'action notionnelle. Nous ne pouvons concevoir, dit notre Docteur, de procession à l'origine des personnes sans chercher à préciser le mode personnel de cette action. — Ce qui confirme d'ailleurs que, jusqu'ici, l'aspect notionnel de la procession n'a pas été envisagé. —

Mais comment notre esprit va-t-il réussir à préciser le mode personnel de la procession d'origine ?

Actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem [...] Ad cujus evidentiam attendendum est [...] Actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio ; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur, vocatur actio[2]. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat, quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quae est a principio. *Quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones.* Quia tamen de divinis et intelligilibus rebus loqui non possumus, nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones, et passiones, inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus, quae ex actionibus, et passionibus consequuntur, oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet, quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi[3].

C'est seulement par analogie avec l'action créée que notre esprit peut concevoir le mode personnel de la procession divine. Or, l'action créée n'est qu'une relation de dépendance du mouvement. En Dieu donc, où le mouvement n'est pas concevable et où la seule dépendance ne peut être que celle d'origine, l'action immanente ne peut apparaître à notre esprit que comme une pure relation d'origine. Mais cette relation d'origine est la réalité même des personnes divines. Il reste cependant que notre esprit se formera deux concepts de la même réalité : l'un par lequel il désignera la personne, l'autre par lequel il signifiera l'action notionnelle. Solution d'une extraordinaire limpidité, après des siècles de recherches ! Et sur ce point encore,

1. *Summ. Theol.*, Ia., Q. XLI, 1, c.

2. Est-ce en vue de l'application à l'action notionnelle que saint Thomas définit ainsi l'action ? Ici il modifie la définition aristotélicienne qu'il accepte ailleurs. Il est vrai que l'action notionnelle doit expliquer la double opposition relative qui constitue *v.g.* le Père et le Fils. Ainsi elle comporte une double relation réelle : « Ad originem autem pertinet, a quo alius, et qui ab alio. » Ia, Q. XXXII, a. 3.

3. *Summ. Theol.*, Ia, Q. XLI, I, ad 2um.

la spéculation théologique la plus rigoureuse rejoint et exprime adéquatement le donné révélé. Car, pour le donné révélé, *originer*, *procéder*, n'est-ce pas, pour la personne divine, *être*, de son être immobile et éternel ? Et c'est bien ce qu'exprime ici la théologie en disant que la relation subsistante et l'action notionnelle sont en fait la même réalité.

Dans cet achèvement de la théologie trinitaire, on perçoit comment toute la justesse de la solution vient de la manière même dont le problème de l'action notionnelle a été abordé. Car, tant que la théologie s'efforçait de préciser le mode personnel de la procession avant de concevoir la relation qui en résulte, elle réduisait implicitement la subsistance de la personne à celle de l'essence, et se rendait par le fait même inapte à préciser ultimement l'aspect notionnel de la procession.

Et ainsi, nous ne pouvons trop souligner, pour le but que nous poursuivons, comment les solutions si limpides de la *Somme* et si rigoureuses dans la perspective toute scientifique du traité, diffèrent foncièrement des positions plus traditionnelles du *De Potentia*.

Dans la *Somme*, le concept d'action notionnelle n'a rien d'un concept premier de la théologie trinitaire et ne détermine en rien la perspective du traité ; il n'est qu'une précision ultime après une suite de déductions rigoureuses. Dans le *De Potentia*, au contraire, ne faisant qu'un avec celui de procession dont il précise le mode au départ, il est le concept premier du traité et en oriente toute la perspective à partir de la bonté diffusive du Père. Et ce concept et la perspective qui en résulte sont dionysiens, tandis que le concept d'action notionnelle de la *Somme* est tout aristotélicien.

Des solutions peu divergentes de fait — puisqu'il ne s'agit toujours que de précisions apportées à nos manières de concevoir — reflètent donc et causent à la fois, selon l'angle auquel on se place, la différence bien marquée de deux théologies trinitaires.

Pour illustrer l'ultime divergence de l'un et l'autre concept dans nos deux ouvrages, rappelons la conception de l'action notionnelle du *De Potentia*, où la communication émanant de la *personne-principe* est perçue comme une relation tendancielle antérieure à la relation personnelle.

> Oportet ergo quod filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim Filii, non autem origo, *neque relatio intellecta in origine* : quia relatio intellecta in origine sicut et ipsa origo non significat aliquid adhuc subsistens in natura sed in *natura tendens*[1].

Or, dans le lieu parallèle de la *Somme*, entre l'origine et la rela-

1. *De Pot.*, Q. VIII,a. 3, c.

tion personnelle, il n'y a pas d'intermédiaire qui serait la relation émanente[1]. La *Somme*, en effet, nous venons de le voir, ne conçoit plus l'action notionnelle comme une émanation, mais comme une relation d'origine.

LE PROBLÈME DE LA PRIORITÉ DU PÈRE SUR L'ACTION NOTIONNELLE, DANS LA *SOMME*

Dans la *Somme*, en raison de la structure du *de Trinitate* et de la distinction des concepts de procession et d'action notionnelle, saint Thomas n'a pas à envisager la priorité du Père sur la génération en tant qu'action immanente à la nature divine. Nous avons même cherché à montrer que c'est l'impossibilité d'une telle perspective qui a déterminé saint Thomas à élaborer la structure nouvelle de son traité.

Mais il demeure que, malgré les exigences rigoureuses d'une science de la Trinité, notre esprit doit se représenter d'une certaine manière la priorité du Père sur la génération, puisque, dès que l'on précise le mode de cette action immanente, il faut percevoir le Père à son origine. Rien n'est plus facile pour saint Thomas que de satisfaire, dans la *Somme*, à cette exigence de l'esprit car, lorsqu'il précise le mode de la procession pour en faire le concept d'action notionnelle, il est déjà en possession, dans le concept de relation subsistante, d'un concept de personne distincte et complète. Il montre alors que notre esprit perçoit cette relation subsistant comme constitutive de la personne du Père antérieurement à la perception de cette même relation comme action notionnelle[2]. Puisqu'il s'agit seulement de rendre compte de manières de concevoir, nous n'avons, pour ce faire, qu'à nous plier aux exigences de notre esprit, ici déterminantes.

> Supponendo quod relationes distinguant et constituant hypostases in divinis [...] Proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter. Uno modo, ut est relatio, [...] Alio modo secundum quod est constitutiva personae ; et sic oportet quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni[3].

1. *Summ. theo.*, Ia, Q. XLI, a. 2. « Inveniuntur autem in divinis duo secundum quae differunt, scilicet origo et relatio...

2. Le P. DE RÈGNON ne semble pas avoir saisi la structure du *de Trinitate* de la Somme quand il prétend que tenir avec S. THOMAS : « Quia Pater est generat », c'est accorder au Père quelque distinction autre que la relation. (*Op. cit.*, t. 2, p. 500.) Or, c'est précisément parce qu'il conçoit la relation subsistante avant l'action notionnelle que S. THOMAS parle ainsi.

3. *Summ. Theo.*, Ia, Q. XL, a. 4, c.

La solution du *De Potentia* admettait la priorité du Père sur la génération. Pourtant, une double différence la séparait de celle que nous venons de rapporter. Dans la *Somme*, il s'agit, en effet, de la priorité du Père sur la génération perçue comme action notionnelle et non comme procession. De plus, il s'agit d'une priorité où le Père est aperçu comme personne distincte et complète avant la génération. Cette précision, le *De Potentia* était impuissant à la faire, parce qu'il essayait de montrer la priorité du Père sur la procession immanente, elle-même source de toute différenciation personnelle. Ainsi était-il réduit à affirmer (contre les exigences mêmes de notre esprit) : *quantum ad id quod hypostasis subsistit in se una existens* [*necessarium est intelligere hypostasim generantem ante generationem*] *non tamen in quantum est aliis hypostasibus ejusdem naturae distincta*[1]. Cette position ne rejoint pas le donné révélé, car c'est bien le Père qui nous est révélé à l'origine de la génération et non la nature divine subsistante en tant qu'elle est commune aux trois personnes. On peut mesurer par là le progrès accompli par la théologie trinitaire de la *Somme*[2].

LE CONCEPT DE PUISSANCE NOTIONNELLE

Dans la perspective dionysienne de la théologie trinitaire du *De Potentia*, dès le début du traité la puissance notionnelle apparaissait comme la capacité du Père — identique au Bien — à se communiquer par génération : le terme seul différenciait puissance notionnelle et puissance créatrice.

Dans la structure nouvelle de la *Somme* c'est au terme du traité que saint Thomas, après avoir déterminé l'aspect personnel de la procession dans le concept d'action notionnelle, précise l'aspect notionnel de la puissance génératrice. Le cas est différent pour les deux concepts, mais le procédé de solution reste le même : il ne s'agit que de satisfaire à des exigences de notre esprit.

Notre esprit, dit ici saint Thomas, ne peut concevoir une action notionnelle sans poser comme principe *quo* de celle-ci une puissance. notionnelle. Et il montre comment notre esprit forme ce concept. Pour ce, il n'usera que des concepts premiers de la théologie trini-

1. *De Pot.*, Q. VIII, a. 3, ad 5 et 7. (Extraits de textes déjà analysés, groupés ici par nous.)

2. C'est cette position déficiente du *De Pot.* qui est couramment donnée comme la solution ultime du problème, voir *v. g.*, *supra* les notes 6, p. 8 et 1, p. 9.

taire qu'il possède déjà : celui de nature divine en qui il y a des communications immanentes, et celui de relation personnelle subsistante. Ainsi, selon la manière humaine de concevoir, le principe *quo* qui permet à la personne du Père d'engendrer, c'est l'essence divine en tant qu'elle comporte des processions immanentes qui opposent les personnes d'une opposition d'origine. Ainsi l'essence divine est perçue comme *ce par quoi* le Père, relation subsistante, est principe du Fils. Le concept de puissance notionnelle désigne donc l'essence divine perçue comme principe *quo*.

Mais qui ne voit qu'il ne s'agit là que de simples manières de concevoir exigées par notre esprit ? L'essence divine n'est ni réellement principe d'une action dont elle n'est pas réellement distincte, ni réellement distincte de la personne perçue comme sujet de l'action.

Voyons cette doctrine toute nouvelle et bien précise dans les textes, mêmes de la *Somme*. Saint Thomas nous dit tout d'abord qu'il faut, pour satisfaire aux exigences de notre esprit, concevoir en Dieu une puissance notionnelle.

Respondeo dicendum, quod, sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum ; cum potentia nihil aliud significet, quam principium alicujus actus. Unde cum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis ; necesse est, quod Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi, quia potentia generandi significat id quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi[1].

Mais cette puissance n'est que l'essence divine perçue par notre esprit *ut quo persona agit*.

Quidam dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad forman qua agit [...] Filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura divina : unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso [...]

Sic igitur dicendum est, quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam [...] ; non autem tantum relationem. Nec etiam essentiam, inquantum idem relationi [...] — alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est divina essentia, in qua sibi Filius assimilatur[2].

Cette puissance est donc commune, mais nous la percevons comme notionnelle en tant que par elle le Père agit.

1. *Summ. theo.*, Ia, Q. XLI, a. 4, c.
2. *Ib.*, a. 5, c.

Potentia [...] significat id quod est principium ; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit dicitur principium. Agens autem distinguitur a facto, et generans a generato : sed id, quo generans generat, est commune genito, et generanti, et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio ; unde, cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito, et generanti, et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis[1].

Sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione sicut essentia divina cum generatione, et paternitate est idem re, sed non ratione[2].

Cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, et generatio in obliquo ; sicut si dicerem essentiam Patris. Unde quantum ad essentiam, quae significatur, potentia generandi communis est tribus personis ; sed quantum ad notionem, quae connotatur, propria est personae Patris[3].

Ainsi puisqu'elle connote la personne du Père, la puissance notionnelle ne pouvait être étudiée antérieurement à la génération. Il demeure cependant que nous n'avons affaire, ici encore, qu'à un concept dont le but n'est que de satisfaire aux exigences de notre esprit. Car en Dieu, l'intelligence n'est pas principe réel de l'intellection, qui s'identifie à elle et constitue en même temps la génération ; bien que notre esprit conçoive cette nature divine intelligente comme principe de la génération intellectuelle. Il en va tout autrement de la puissance de créer. Celle-ci désigne l'essence divine comme principe réel de la créature, qui diffère réellement de Dieu.

Respectu illarum actionum secundum quas aliquae res procedunt distinctae a Deo, vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia secundum propriam rationem principii [...] Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei a Deo distinctae, vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiae in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum ; prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit ejus essentia, non habens principium[4].

Et c'est ainsi que, usant exclusivement des solutions déjà apportées à propos du concept de procession, du rôle de la relation personnelle et du concept d'action notionnelle, saint Thomas explique avec clarté et cohérence, hors de toute perspective dionysienne, notre manière de concevoir la puissance notionnelle.

Pour achever de montrer la différence profonde de ce dernier concept avec celui du *De Potentia*. il nous suffira de juxtaposer quelques textes des deux ouvrages exposant les rapports entre la toute-puissance divine et la puissance notionnelle.

1. *Ib.*, ad 1 um.
2. *Ib.*, ad 2 um.
3. *Ib.*, ad 3um.
4. *Ib.*, a. 4, ad 3um.

Le *De Potentia*, qui étudiait dans une perspective dionysienne les problèmes connexes à la puissance divine, ne considérait la puissance notionnelle que comme un aspect de la toute-puissance. La puissance notionnelle n'était pour lui que l'essence divine en tant que, dans le Père, elle cherche à se communiquer tout d'abord aux autres personnes, avant de se répandre librement dans les créatures.

Potentia generandi et creandi est una et eadem potentia. — Potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est Patris tantum[1].

Dans une perspective aristotélicienne, où la puissance active est perçue comme principe d'actuation et non de diffusion, saint Thomas, dans la *Somme*, nie que la puissance notionnelle, toute relative à l'immanence divine, soit incluse dans la toute-puissance.

Potentia est principium agendi in aliud : unde secundum potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiae non accipitur processio divinae personae sed solum processio creaturarum[2].

*
* *

L'action notionnelle et toutes les idées connexes sont devenues, dans la Somme, simples manières de concevoir exigées par notre esprit. La précision et la cohérence acquises par ces concepts sont remarquables. Mais l'importance de leur élaboration vient surtout de la pureté qu'ils ont permis de donner aux concepts premiers de la théologie trinitaire scientifique : la procession immanente et la relation personnelle subsistante.

1. Voir *supra*, les textes de la note 1, p. 44..
2. *Summ. theo.*, Ia., Q. XXVII, a. 5, ad 1um

PREMIÈRE PARTIE

CONCLUSION

Nos analyses, cherchant à pénétrer les caractéristiques du concept d'action notionnelle dans le *De Potentiâ* et dans la *Somme théologique*, ont relevé entre la théologie trinitaire de ces deux ouvrages des variations marquées. C'est l'ensemble de ces variations que nous présenterons dans cette conclusion, en juxtaposant les positions des deux ouvrages dans leurs données brutes, hors des synthèses où nous les avions d'abord groupées. Cette revue permettra de mesurer rétrospectivement l'ensemble des données qui ont permis nos synthèses, et elle dégagera de façon plus nette les arguments concluant à un développement de la théologie trinitaire thomiste du *De Potentia* à la *Somme*.

Nous avons donc relevé entre les deux ouvrages les variations suivantes. Premièrement, pour suivre l'ordre d'évidence, dans le *De Potentia* l'analogie psychologique conclut à la consubstantialité des personnes, tandis que dans la *Somme*, elle conclut à leur distinction[1]. Deuxièmement, dans la priorité que le *De Potentia* reconnaît au Père sur la génération, le Père est perçu dans son identité même avec l'essence commune aux trois personnes ; la *Somme* manifeste une priorité du Père distincte et personnelle[2]. Troisièmement, le *De Potentia* commence ses discussions trinitaires dans une perspective dionysienne : il envisage la diffusion du Bien identifié au Père ; il fait appel à une possession personnelle de l'essence par chaque personne ; il envisage dès le départ l'aspect personnel de la procession ; tandis que la *Somme* évite toute perspective dionysienne, ne

1. Voir *supra*, note 2, p. 47 et *infra*, note 1, p. 102. Pour la *Somme*, voir I a., Q. XXVII, a. 1, où l'analogie psychologique ne vient manifester que la réalité de la procession immanente : « Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectae... »
2. Voir *supra*, note 1, ss. p. 45, 1, p. 43 ; *infra*, notes et ss. p. 122.

fait nulle part appel à une possession personnelle de l'essence par les personnes et se garde surtout de considérer au départ de ses discussions trinitaires l'aspect notionnel de la procession[1]. Quatrième ment, le *De Potentia* semble bien contenir une dialectique des accidents plus confuse et certainement moins éclairante pour la théologie trinitaire, il n'attribue pas *formellement* la subsistance de la personne divine à la relation personnelle et il préfère affirmer que le mot *personne* signifie en Dieu l'essence *in recto* et la relation *in obliquo* ; la *Somme* contient une dialectique des accidents plus évoluée et plus éclairante en théologie trinitaire, elle attribue la subsistance formellement à la relation personnelle et elle préfère affirmer que le mot *personne* signifie en Dieu la relation *in recto* et l'essence *in obliquo*[2]. Cajetan a relevé ces deux dernières positions propres à la *Somme*[3]. Cinquièmement, le *De Potentia* ne distingue pas explicitement le concept de procession de celui d'action notionnelle ; dans sa perspective dionysienne, il rapproche la puissance génératrice de la puissance créatrice. La *Somme* a clairement distingué les concepts de procession et d'action notionnelle — c'est ce qui permet de réorganiser le traité de la Trinité selon une structure toute scientifique — et elle insiste sur l'hiatus entre la puissance génératrice immanente et la puissance créatrice[4].

Ces variations sont remarquables par leur nombre et leur importance en théologie trinitaire. Elles doivent d'autant plus attirer notre attention qu'elles révèlent le développement de la pensée personnelle de saint Thomas : les positions abandonnées sont dans leur ensemble celles que nous retrouvons chez les contemporains et les maîtres du Docteur angélique, tandis que les positions de la *Somme* sont, à notre connaissance, toutes nouvelles et personnelles à saint Thomas[5]. Ce développement de la pensée thomiste ne constitue-t-il pas par ailleurs un progrès homogène de la théologie trinitaire ? Il rejoint les exigences immanentes de l'augustinisme trinitaire, que voilait un symbolisme dionysien, et leur fournit les structures concep-

1. Voir *supra*, notes 2 et ss., p. 46 ; 2, p. 43 et 1 et ss., p. 62. — On trouve dans la *Somme* quelques expressions archaïques : « Pater... ut dans » ; « Filius... ut accipiens », (Ia, Q. XLII, a. 6, ad 3). Elles sont sans conséquence sur la synthèse théologique.

2. Voir *supra*, notes 1, et ss., p. 72 ; *infra*, notes 1 et ss., p. 99 et 1 et ss., p. 116 ; *supra*, notes 1, p. 51 et 3 et ss., p. 69 ; *infra*, notes 1 et ss., p. 118.

3. Voir *supra*, notes 1, p. 70 et 1 et 2, p. 78.

4. Voir *supra* les chapitres VIII et X. Dans le *De Pot.* S. THOMAS envisage constamment l'aspect notionnel de la procession. Voir *supra*, notes 2 et 3, p. 41 et 2, p. 45. Il n'y a du reste dans cet ouvrage aucun article qui traite nommément de l'action notionnelle.

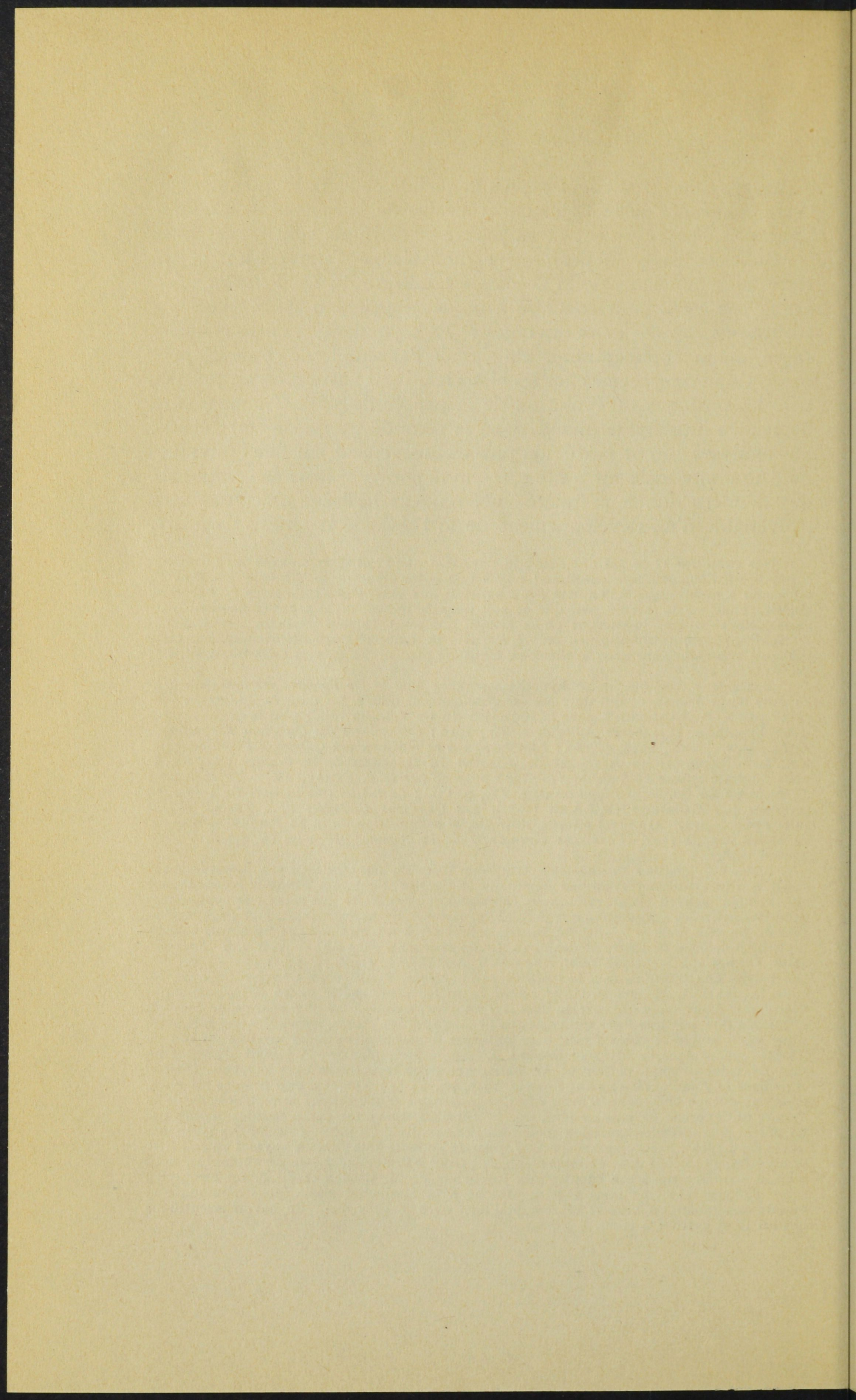
5. Voir *supra* les chapitres II et III et les notes 1 et ss., p. 44 et 5, p. 45. Nous avons montré la similitude de perspective de la théologie trinitaire du *De Potentia* et de celle des contemporains de S. THOMAS, et la ressemblance de leur concept d'action notionnelle, central en leur théologie trinitaire. Que les positions nouvelles de la *Somme* soient par contre personnelles à S. THOHAS, nous avons pour l'établir plus qu'un argument négatif : le fait que les commentateurs n'aient pas discerné leur nouveauté, mais les aient interprétées dans la perspective traditionnelle du *De Potentia*. Voir *supra*, notes 6, p. 8 ; 1, 2 et 3, p. 9 ; 2, p. 53 et 2, p. 78. Voir également DE RÈGNON, *op. cit.*, t. 2, p. 212 et ss.

tuelles qu'elles attendaient depuis la géniale ébauche augustinienne[1]. Cette nouveauté de la théologie trinitaire de la *Somme*[2], son augustinisme, son achèvement et sa pureté scientifique contrastant avec le traditionalisme, la perspective dionysienne, l'imprécision et un reste de symbolisme de la théologie trinitaire du *De Potentia*, n'en est-ce pas assez pour conclure à un développement de la théologie trinitaire entre ces deux ouvrages ?[3] Et cependant, à notre connaissance, aucun commentateur n'a signalé l'ensemble de ce développement. Ce silence, même chez les historiens dont l'attention est tournée vers les problèmes d'évolution de la pensée de saint Thomas, nous deviendra intelligible quand, dans la seconde partie de cette étude, nos analyses auront porté non plus exclusivement sur deux ouvrages de l'Aquinate mais sur toute son œuvre pour y relever la complexité des données qui, à première vue, rendent indiscernable tout sens irréversible d'un développement de la théologie trinitaire thomiste.

1. Nos chapitres II et III ont relevé la déviation que l'influence dionysienne médiévale a imposée à l'augustinisme trinitaire ; tandis que notre étude de la théologie trinitaire de la *Somme* a montré que S. THOMAS avait satisfait aux exigences immanentes de l'ébauche augustinienne. — Il semble bien que ce soit dans la mesure où il a été en possession de l'aristotélisme comme instrument philosophique que saint Thomas explicita les exigences du schème trinitaire augustinien œuvré à l'aide de catégories aristotéliciennes. Sur cette influence aristotélicienne dans la théologie trinitaire augustinienne, voir CHEVALIER, *op. cit.*, pp. 84, 162, 167.

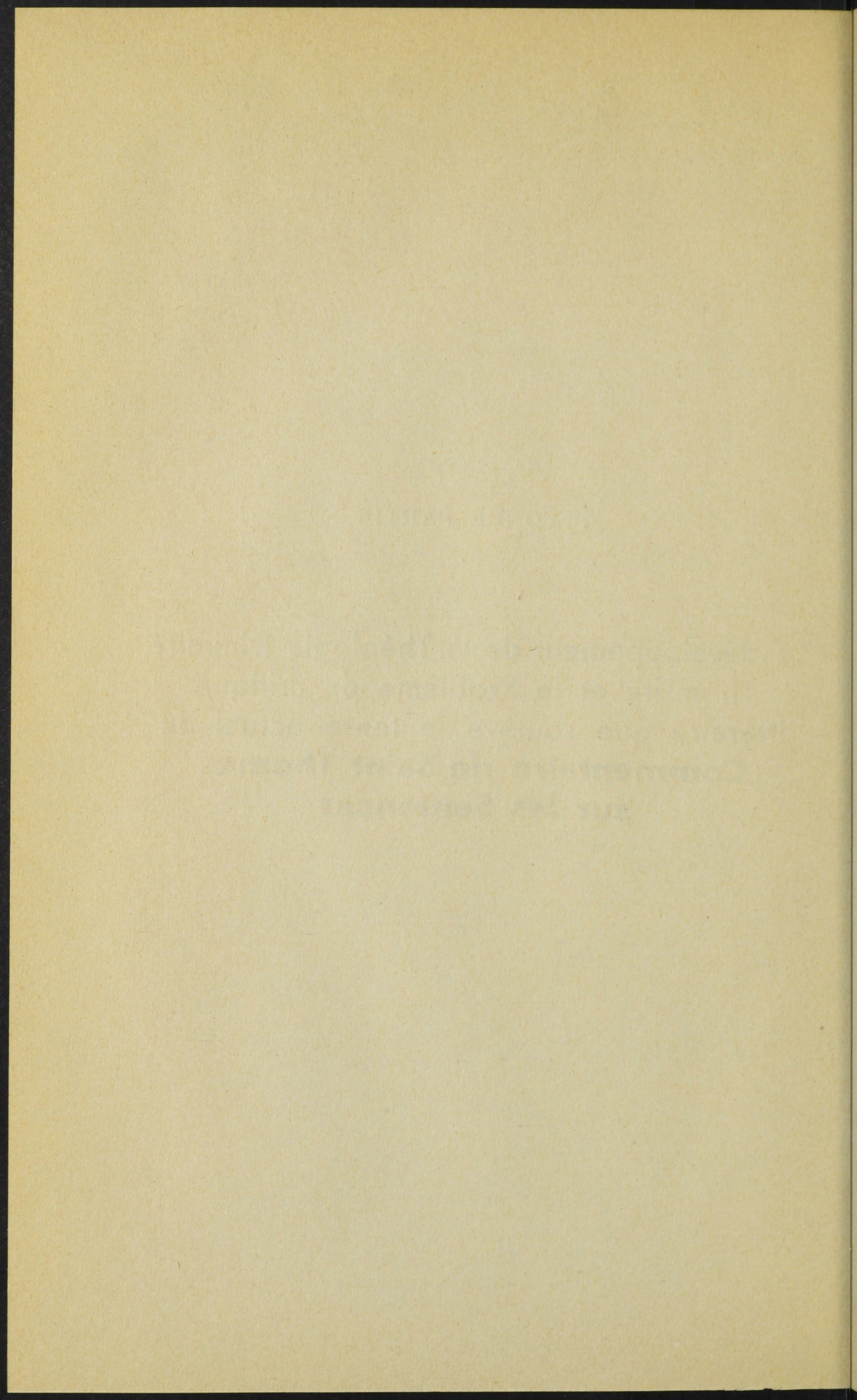
2. Il va sans dire que notre hypothèse suppose que le *De Potentia* est antérieur à la Ia *Pars* de la *Somme*, ce qui du reste est généralement admis. La date du 1259-1263 proposée par le P. MANDONNET pour la rédaction du *De Potentia* serait plus acceptable dans notre hypothèse. (*Les Ecrits Auth. de s. Th.*, 1910 ; *Chronologie des Questions Disputées de s. Th.*, Rev. Thom., 1918, p. 266 ; *Introduction à la réédition des Questions Disputées de s. Th.*, Lethellieux, 1925). A moins de retarder la rédaction de la Somme (Ia *pars*), il nous faudrait refuser la date de 1266-1268 proposé par le P. SYNAVE (Rev. Thom. 1926 ; *Le problème des Questions Disputées de s. Th.*, p. 154) ; de même que la date de 1265-1268 proposée par GLORIEUX (R.T.A.M. (1932), *Les Questions Disputées de s. Thomas et leur suite chronologique*). Glorieux retarde, du reste, la composition de la *Ia Pars* de la Somme, au moins jusqu'à 1267. (*Pour une chronologie de la Somme.* Mélanges de Sciences Religieuses, Lilles, t. 2 (1945) 59-98.)

3. Selon ces analyses la théologie trinitaire thomiste au terme de son développement serait marquée des caractéristiques mêmes que M. GILSON et le P. DE FINANCE reconnaissent au thomiste achevé. Pour celui-là le thomisme ne manifeste pas comme le symbolisme néo-platonicien les trajectoires qui partent du sommet de la vie trinitaire et englobent la totalité du réel dans le retour du Bien à soi-même, il est au contraire un savoir scientifique aristotélicien de l'Etre et des êtres. (Idées anciennes chez l'A. — voir *v. g. Pourquoi saint Thomas a-t-il critiqué saint Augustin ?* A.H.D.L.M. (1926-7), pp. 1-127. — synthétisées dans *Le Christianisme et la tradition philosophique.* Publié dans *Chercher Dieu* Ed. de l'abeille, 1943). Le P. DE FINANCE relève de même comment la *vision* dionysienne qui décrivait le mouvement qui part du Bien et y retourne, manifestant plus le courant d'amour qui unifie l'univers que l'*être* qui constitue et distingue les choses, appelait « une métaphysique assez ample et assez ferme pour ordonner hiérarchiquement les niveaux du réel en les distinguant sans en atténuer aucun ». L'aristotélisme, montre-t-il, permit à saint Thomas de trancher plus nettement la distinction entre le Créateur et la créature. (*Etre et Agir dans la Philosophie de saint Thomas.* 1945, pp. 24 ss.) Quant à nos propres analyses, elles ont dégagé chez saint Thomas le développement d'une science aristotélicienne de la Trinité qui exprime de plus en plus, non la diffusion amoureuse des personnes divines qui les relient à la diffusion créatrice, mais bien l'*exister* divin lui-même et celui des personnes qui le participent. Dans cette perspective apparaît toujours plus l'hiatus abyssal entre l'Etre et les êtres. Préoccupé des développements de pensée à l'intérieur même du thomisme, nous n'aurions qu'une nuance à ajouter aux jugements de M. GILSON et du P. DE FINANCE : saint Thomas lui-même nous a paru attaché à la fascinante vision dionysienne dans la mesure cependant où celle-ci est comptabible avec l'achèvement du savoir scientifique qui lui tient surtout à cœur.



SECONDE PARTIE

Le développement de la Théologie trinitaire Thomiste et le Problème de critique littéraire que soulève le texte actuel du **Commentaire de Saint Thomas sur les Sentences**



Chapitre XI

L'IRRÉVERSIBILITÉ DU DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE TRINITAIRE THOMISTE

Nous disions dans notre introduction la difficulté capitale que rencontre l'hypothèse d'un développement de la théologie trinitaire thomiste. Le *Commentaire sententiaire* — dans l'opinion commune une des premières œuvres de saint Thomas — contient sur l'action notionnelle les mêmes positions que la *Somme* sous leur forme achevée.

Nos analyses antécédentes nous permettent déjà de discerner une anomalie dans cette identité de positions du premier et du dernier ouvrage de saint Thomas et leur commune divergence du *De Potentia.* Mais en vue de mieux établir les données du problème que pose le texte du *Commentaire* et de le mieux discuter nous devons maintenant retracer tout le long des œuvres de saint Thomas — réserve faite du *Commentaire* — le sens irréversible du développement que la comparaison du *De Potentia* et de la *Somme* nous a fait apercevoir. C'est en regard de cette irréversibilité du développement de la théologie trinitaire thomiste que le problème que pose le texte du *Commentaire* nous apparaîtra dans toute son acuité.

Nos analyses procèderont selon la chronologie reçue. Dans le *Commentaire* de saint Thomas sur les *Noms Divins* de Denys, nous retrouvons, il va de soi, une vision trinitaire néo-platonicienne. N'en rapportons qu'un exemple.

Deinde dicit quod invenimus Deum laudari *sicut Trinitatem, ad manifestandam supersubstantialem fecunditatem trium personarum,* quae non distinguuntur nisi secundum originem, *ex qua* quidem fecunditate divina derivatur omnis fecunditas, quae nomine paternitatis intelligitur [...][1].

1. S. Thomas, *Commentarii in lib. de Div. Nom.*, c. 1, Lect. II. (Ed. Vivès, t. 29, p. 386.)

C'est le problème de l'origine qui domine cette allusion à la Trinité ; c'est aussi la fécondité du Père, à laquelle toute fécondité se relie, que le *Commentaire* pose au sommet de la vie trinitaire. Mais, d'un commentaire sur Denys pourrait-on attendre une autre vision de la procession trinitaire ? Nous n'avons donc pas à nous attarder.

Le commentaire du *de Trinitate* de Boèce, comme celui de l'Evangile de saint Jean, est surtout dogmatique, et il ne permet pas d'éclairer la conception thomiste de l'action notionnelle dans ses caractéristiques spéculatives.

Deux ouvrages de saint Thomas nous offrent des discussions trinitaires assez poussées pour nous permettre d'en dégager un concept d'action notionnelle ; ce sont la *Somme contre les Gentils* et le *Compendium Theologiae*.[1] Par ailleurs, ces deux ouvrages, distants de dix à quinze ans, nous offrent l'avantage d'être en dépendance l'un de l'autre[2]. Quand saint Thomas rédige le *Compendium*, il résume souvent le *Contra Gentiles* dont les développements succincts et le caractère dogmatique se prêtaient bien à cette condensation de pensée à laquelle il s'applique dans le *Compendium*. Cette dépendance de deux ouvrages écrits à dix ans de distance nous sera précieuse : elle nous permettra, s'il y a lieu, de relever facilement les variations de position, et de mieux apercevoir le sens du développement de la pensée de saint Thomas.

Commençons donc la comparaison des deux ouvrages, en relevant la perspective dionysienne dans l'analyse que le *Contra Gentiles* fait de la procession divine.

Manifestum est enim quod, si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in Verbo. Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre : quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eamdem naturam contineat.

Ex hoc etiam quod divina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in Filio Dei esse aliud recipiens et aliud naturam receptam... Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare

1. Le *De Veritate* en ses questions trinitaires se préoccupe presqu'exclusivement d'approfondir l'analogie psychologique. Nous n'avons pu y faire de recoupement utile pour notre propos.

2. On admet généralement que le *Contra Gentiles* est antérieur à 1260. MOTTE indique le printemps de 1258 comme date de mise en chantier. (Rev. Thom., XLIV (1938), pp. 806-809). Le *Compendium* resté inachevé passe généralement pour un des derniers ouvrages de saint THOMAS. Cependant dans leur première chronologie, Mgr GRABMANN et le P. MANDONNET indiquaient 1260-1265 comme date plausible de la rédaction du résumé. — MANDONNET, Rev. Sces Phil. et Théo., t. 15 (1920), p. 151 ; GRABMANN, *Vie de s. Thomas*, p. 21. — Entre autres le P. MOTTE témoigne de la dépendance des deux ouvrages : « Dans la rédaction du *Compendium* saint Thomas a le *Contra Gentiles* sous les yeux : il s'en inspire ou le copie souvent. » Rev. Thom., t. 45 (1939), p. 751. — Nous citons l'édition léonine du *Contra Gentiles* et l'édition Vivès du *Compendium*.

recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur. Similiter, etiam patet quod non excluditur divinae generationis veritas ex hoc quod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod Verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente. Nam et Verbum est divina essentia ut ostensum est ; et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia ; non alia et alia, sed eadem numero[1].

Ce texte considère évidemment la procession sous son aspect notionnel. Il nous parle du Père en tant qu'il se comprend et engendre ainsi son Verbe à qui il se communique. Nous retrouvons même les expressions les plus archaïques de la théologie trinitaire : *Deus dicens ; recipiens naturam* ; *natura recepta* ; *substantia data non desinit esse in Patre.* Dans le *De Potentia* lui-même nous n'avons pas rencontré une perspective aussi archaïque. D'autre part ce texte du *Contra Gentiles* utilise l'analogie psychologique, à la manière du *De Potentia*, pour manifester l'identité de nature des personnes, et non directement l'immanence de la procession qui pose des personnes distinctes.

Dans le même ouvrage, la réponse à une objection va déceler de nouveau une perspective dionysienne. L'objection dit que le Fils n'est pas tout-puissant, puisqu'il ne peut engendrer. Voici la réponse :

In hoc solo Verbum a dicente distinguitur quod est ab ipso. Omnia ergo alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti, qui est Pater, et Verbo, quod est Filius, propter hoc quod etiam Verbum est Deus ; sed hoc solum ut ab eo sit Verbum adscribendum est proprie Patri : et hoc quod est esse a Deo dicente, attribuendum est proprie Filio[2].

Voilà donc une insistance bien particulière sur l'aspect notionnel de la procession.

L'influence dionysienne se reflète encore dans des passages du *Contra Gentiles* qui analysent l'*émanation* trinitaire. Nous les réservons pour une comparaison avec les lieux parallèles du *Compendium theologiae* qui éliminent toute mention de l'expression *emanatio* et la perspective qu'elle commande.

Rapportons un texte du *Contra Gentiles* où se reflète l'insistance traditionnelle des prédécesseurs de saint Thomas sur le rôle de l'*innascibilité* dans la constitution de la personne du Père.

Ex his igitur quae dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres personae subsistunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ad invicem distincti. Pater enim a Filio distinguitur *paternitatis relatione et innascibilitate* : Filius autem a Patre relatione filiationis ; Pater autem et Filius a Spiritu spiratione,

1. *Cont. Gent.*,lib. IV, cap. 14.
2. *Ib.*, Lib. IV, cap. 13.

ut ita dicatur ; Spiratus autem Sanctus a Patre et Filio processione amoris, qua ab utroque procedit[1].

L'innascibilité semble distinguée ici de la relation. Nous serions alors plus près de la théologie trinitaire de saint Bonaventure que du *de Trinitate* de la *Somme*[2].

On retrouve encore une perspective archaïque à cet endroit du *Contra Gentiles* où il est démontré qu'il ne saurait y avoir plus de trois personnes divines même si l'on concède que l'origine et non la relation distingue les personnes :

Item. Si secundum processionem oportet personas distingui ; modus autem personae quantum ad processiones non potest esse nisi triplex ; ut scilicet sit aut omnino non procedens, quod Patris est ; aut a non procedente procedens, quod Filii est ; aut a procedente procedens quod Spiritus Sancti est ; impossibile est igitur ponere plures quam tres personas[3].

La préoccupation des problèmes de l'origine des Personnes l'une de l'autre est partout dominante dans les textes du *Contra Gentiles* que nous avons cités. Tous envisagent l'aspect notionnel de la procession selon la perspective traditionnelle à la théologie trinitaire médiévale.

Nous trouvons cependant dans le *Contra Gentiles* quelques discussions trinitaires d'un caractère plus nettement augustinien : les analyses du rôle de la relation divine. Or ces textes s'éloignent du *de Trinitate* de la *Somme* et se rapprochent du *De Potentia,* si même ils ne contiennent pas des positions moins évoluées que les siennes.

Voici tout d'abord l'analyse que le *Contra Gentiles* fait du prédicament relation en vue de son utilisation en théologie trinitaire.

[Relationes] habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae : oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens ; et tanto uniuscujusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta.

Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet : postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex qui-

1. *Cont. Gent.*, Lib. IV, c. 26.

2. Voir *supra* note 3, p. 35. Avant saint THOMAS, l'influence de ce concept d'innascibilité était capitale. Le Père DE RÉGNON — reflétant les théologies trinitaires néo-platoniciennes préthomistes — va jusqu'à écrire : « L'innascibilité est la raison fondamentale des processions » (*Op. cit.*, t. 2, p. 485). Voir *ib.*, pp. 470-505, l'étude historique sur le rôle de l'innascibilité. Dans la *Somme,* Ia, Q. XXXIII, a. 4, *ad* 1um, saint Thomas nie explicitement à l'innascibilité tout rôle distinct de la relation. Le *Contra Gentiles,* sans doute, tient implicitement la même doctrine. Notre argument utilise le défaut d'explicitation.

3. *Cont. Gent.*, Lib. IV, cap. 26.

bus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem, et unum in qualitate similitudinem ; *imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum,* unde esse ejus proprium quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicujus exterioris[1].

Affirmation surprenante chez saint Thomas : la formalité de la relation, semblerait-il dire, constitue en soi une imperfection, puisqu'elle signifie dépendance d'un autre. Et, conséquemment, le texte conclut que dans la créature la relation comporte une double imperfection : elle dépend de la substance en tant qu'elle s'y ajoute ultimement, et elle dépend d'un être extrinsèque à qui elle oppose. Mais en Dieu, cette double imperfection disparaît de la relation, puisque celle-ci s'identifie à l'être divin lui-même.

Haec autem in divinis locum non habent : quia non est in Deo aliquod aliud esse quam substantiae ; quidquid enim in Deo est, substantia est.

Sicut igitur esse sapientiae in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiae est esse substantiae ; ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia, neque ab alio exteriori, quia etiam esse relationis est esse substantiae.

En Dieu la relation se trouve donc purifiée de l'imperfection qu'elle comporte dans la créature, où elle oppose à un être extrinsèque et crée une dépendance à son égard.

Non igitur per hoc quod relatio in Deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquid esse dependens ; sed solum quod in Deo sit respectus aliquis, *in quo ratio relationis consistit* ; sicut ex hoc quod sapientia in Deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quaedam in qua ratio sapientiae consistit.

Il faut avouer que cette argumentation est un peu laborieuse. On pourrait presque lui faire dire au départ que la relation, par le fait même qu'elle oppose — *quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum* — comporte une imperfection, — *pendet* [...] *ab esse alicujus exterioris,* — et cependant que, en Dieu, l'opposition se réalisant dans une même substance, la relation ne comporte aucune imperfection. — *In Deo* [...], *sequitur solum quod* [...] *sit respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit.* — N'y aurait-il pas ici une équivoque latente ? Au départ, c'est dans l'opposition même de la relation que l'on découvrirait de l'imperfection, car cette opposition est bien distinguée de l'inhérence ; au terme, on conclut, en raison de l'identité de la relation et de la substance divine, que l'opposition de la relation ne comporte plus d'imperfection. Mais oublie-t-on que,

1. *Ib.*, cap. 14. (7, c. éd. Léon.)

en Dieu, l'opposition se fait entre des personnes réellement distinctes ?[1]

Quoiqu'il en soit de la marche de l'argumentation, dégageons l'analyse de la relation que ces textes comportent et son utilisation en théologie trinitaire.

Le *Contra Gentiles* analyse donc ainsi le prédicament relation :

In relatione distinguendum est :	esse dependens a substantia postremum adveniens ; esse dependens ab alio exteriori et ideo imperfectissimum.

Dans ce schème, la formalité propre à chaque accident est incluse dans l'*esse dependens a substantia* : c'est, en effet, le seul membre de la distinction commun à tous les accidents. Pas plus donc que dans le *De Potentia*, l'*inesse* des accidents et leur *ratio propria* ne sont ici distingués comme ils le seront plus tard dans la *Somme*. Cette confusion fait parler de l'*inesse* de l'accident comme d'une détermination formelle de la substance, et de la *ratio* de la relation comme d'une dépendance existentielle de l'extérieur. Ce dernier point retarde même sur le *De Potentia* qui ne voit aucune imperfection dans la formalité de quelque relation que ce soit[2].

Après cette analyse de la relation, le *Contra Gentiles* conclut tout comme le *De Potentia*, que en Dieu l'être même de la substance divine constitue l'être de la relation, sans qu'il soit souligné, comme dans la *Somme*, que dans cette identité l'être de la relation subsiste *infra latitudinem relationis et conditionum ejus*.

La théologie des relations trinitaires du *Contra Gentiles* ne manifeste donc pas la même perfection que celle de la *Somme*. A bien des indices, on croirait même qu'elle retarde sur les positions du *De Potentia*.

Venons-en maintenant à la comparaison du *Contra Gentiles* et du *Compendium Theologiae*. Elle nous révèlera directement le sens irréversible du développement de la théologie trinitaire thomiste.

Nous juxtaposons tout d'abord des passages d'une argumentation qui, dans chaque ouvrage, cherche à déterminer la nature de la génération divine. Le texte du *Compendium*, qui s'inspire cons-

1. Est-ce pour palier aux conséquences de son affirmation, touchant l'imperfection inhérente à la formalité même de la relation créée, que S. THOMAS ajoute : « Per quod etiam patet quod, ex imperfectione quae in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quod personae divinae sint imperfectae quae relationibus distinguuntur, sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio ? » Est-ce bien juste ? Et la conséquence suit-elle ? Nous n'avons pas retrouvé ailleurs cette affirmation, qui n'aura plus d'ailleurs sa raison d'être lorsque S. Thomas précisera que la formalité de la relation même dans la créature ne comporte comme telle aucune imperfection.

2. *De Pot.*, Q. VII, a. 8, ad 4um. « in aliis oppositis semper alterum est imperfectum ; quod non accidit ratione negationis quae includitur in privatione et altero contrariorum. Hoc autem in relativis non oportet, immo utrumque considerari potest ut perfectum... »

tamment du lieu parallèle du *Contra Gentiles*, en élimine avec précaution toute perspective dionysienne[1].

Contra Gentiles

Principium autem hujus intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus *emanationis* modus invenitur in rebus : et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex eo *emanat*, magis ei est intimum.

Compendium Theologiae

Principium autem ad dissolvendum hanc dubitationem, hinc sumere oportet, quia secundum diversitatem naturarum est in diversis rebus diversus modus aliquid *ex alio oriendi vel procedendi*.

Le *Compendium* commence donc par supprimer l'expression néo-platonicienne d'*émanation* ; ce qu'il fera tout le long de l'argumentation. Ensuite il transforme foncièrement le point de départ de l'argumentation du *Contra Gentiles*. Cet ouvrage de perspective néo-platonicienne part du principe : *Quanto natura est altior tanto id quod ex eo emanat, magis ei est intimum*, en vue de conclure que la procession divine, émanation parfaite, se fait dans l'unité même de nature. Le *Compendium* n'entreprend de résumer la gradation des processions qu'en vue d'éclairer les processions divines par analogie. Dans son développement il ne fait appel à aucun principe néo-platonicien. La suite du texte va le montrer :

In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent : in quibus *emanationes* aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquid alterum. Sic enim ex igne generatur igni, dum ab igne corpus extraneum alteratur et ad qualitatem et speciem ignis perducitur.

Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus jam *emanatio ex interiori* procedit... Est tamen vita plantarum imperfecta : quia *emanatio* in eis licet ab interioribus procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod *emanat*, finaliter omnino extrinsecum invenitur[...]

In rebus enim vita carentibus, *quia non sunt se moventia*, sed solum extrinsecus possunt moveri, oritur unum ex altero quasi exterius alteratum et immutatum ; sicut ab igne generatur ignis et ab aere aer.

In rebus vero viventibus, quarum proprietas est ut *se ipsas moveant*, generatur aliquid *in ipso generante*, sicut fetus animalium et fructus plantarum.

Parvenu à l'analyse de la procession intellectuelle, le texte du *Compendium* est trop profondément nouveau pour qu'il y ait avantage à le juxtaposer à celui qu'il transforme. Examinons donc successivement la suite du texte des deux ouvrages.

1. *Cont. Gent.*, Lib. IV, cap. XI. — *Comp. Theo.*, cap. LII.

Le *Contra Gentiles*, continuant à mettre en évidence l'intimité croissante de l'émanation selon les degrés d'être, en arrive à traiter de la vie de l'esprit.

Est igitur supremus gradus vitae qui est secundum intellectum : nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit [...]

Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit : quia licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia [...]

Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia.

Ainsi toute l'argumentation s'achève en concluant à l'identité de nature du Père et de son Verbe. Cet ouvrage, en effet, n'a pas à signaler dans sa conclusion la distinction des personnes, puisqu'elle est acquise dès le départ dans le présupposé que l'émanation — qui pose donc nécessairement un terme distinct — est un attribut de l'être[1]. L'argumentation ne tendait qu'à manifester l'intimité croissante de l'émanation propre à chaque degré d'être. Elle conclut que, dans le suprême degré d'être, l'intimité de l'émanation atteint à l'identité de nature. Cette parfaite émanation étant réelle, il va de soi qu'elle pose, au sein de la nature divine, une distinction entre son sujet et son objet.

Par contre, le *Compendium*, parvenu à l'étude de la vie intellectuelle, n'énumère plus les degrés d'être. Il ne cherche, dans l'analyse de l'opération de l'intelligence qu'à manifester la nature intellectuelle de la procession divine et la distinction réelle qui résulte en Dieu de cette procession.

Est igitur commune in omni intellectu ut ex dictis patet, quod oportet id quod in intellectu concipitur, ab intelligente quodammodo procedere inquantum intelligens est ; et sua processione ab ipso quodammodo distinguitur, sicut conceptio intellectus quae est intentio intellecta distinguitur ab intellectu intelligente.

1. Le P. GEIGER a souligné cet aspect de la méthodologie thomiste : « On se trouve en présence de deux faits : 1° S. Thomas emprunte un grand nombre de principes et leurs énoncés matériels à des systèmes dont il sait et dont il dit qu'ils sont faux au moins en partie. Or, 2°, il ne prend pas la peine de rectifier, chaque fois qu'il les invoque, les interprétations erronées qu'on en peut donner, et qu'on en donnera presqu'infailliblement, si on n'est pas averti, par la réflexion personnelle, de l'erreur dont il faut se garder. Ces rectifications cependant, il les énonce quand, de ces principes entendus trop littéralement, c'est-à-dire dans le sens des systèmes d'où ils sont extraits, on prétend tirer des conclusions abusives. Il y aurait lieu de fixer de manière explicite ce point de méthodologie, fondamental, à notre avis, pour une saine interprétation des textes de S. Thomas. » *Op. cit.*, p. 163, note 1.

Voilà donc manifestée la distinction du Père et du Verbe. Quant à leur identité de nature, saint Thomas va la montrer d'une tout autre manière que dans le *Contra Gentiles*, qu'il a pourtant toujours sous les yeux.

Sed hoc proprium habet intellectus divinus quod, cum intelligere ejus sit esse ipsius, oportet quod conceptio intellectus, quae est intentio intellecta, sit substantia ejus... Relinquitur ergo quod intentio intellectus divini, quae est verbum ipsius, non distinguitur a producente ipsum in hoc quod est esse secundum substantiam, sed solum in hoc quod est esse secundum rationem processionis unius ex alio [...]

Quoiqu'il en soit des expressions du *Compendium*, où l'aspect notionnel de la procession demeure en évidence[1], il reste que c'est bien la nature divine et ses processions immanentes qui sont ici considérées directement.

Et ainsi, à dix ans d'intervalle environ, saint Thomas corrige son propre texte en éliminant les expressions et l'argumentation néo-platoniciennes et en leur substituant la considération de l'immanence des processions de nature en Dieu. Le sens irréversible du développement de sa pensée nous apparaît donc ici tel que nous l'avons précédemment découvert.

Voici une nouvelle confirmation. Le *Compendium* contemporain de la *Somme*, ou postérieur à elle[2] affirme, comme cet ouvrage, que la relation elle-même subsiste formellement en Dieu.

Remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases. In resolutione enim quae fit per intellectum, remota forma, remanet subjectum formae, [...] sed remoto subjecto nihil remanet. *Proprietates autem personales sunt ipsae personae subsistentes* ; nec constituunt personas, quasi praeexistentibus suppositis advenientes, quia nihil in divinis potest esse distinctum quod absolute dicitur, sed solum quod relativum est[3].

Et, comme dans la *Somme*, encore, saint Thomas affirme que si notre esprit peut, antérieurement à l'action notionnelle, concevoir la personne du Père, c'est en tant même que la relation subsistante le constitue et le distingue.

Potest autem ex dictis manifestum esse, qualis sit ordo secundum intellectum actuum personalium ad proprietates personales. *Proprietates personales sunt subsistentes personae* : persona autem subsistens in qua-

1. Ces formules manifestent peut-être l'influence de la perspective du *Contra Gentiles* que saint Thomas résume. Ou plutôt, elles sont utilisées dans un résumé plus dogmatique, ne comportant pas la structure spéculative qui distingue méthodiquement les concepts de processions et d'action notionnelle. L'imperfection spéculative de l'argumentation ne paraît pas cependant une raison suffisante pour douter de la chronologie reçue, et pour juger le *Compendium* antérieur au *De Trinitate* de la *Somme*.

2. Voir *supra*, note 2, p. 96.

3. *Comp. theo.*, cap. LXI.

cumque natura agit communicando suam naturam [...] — (ex hoc... potest concludi) — [...] quod actus personalis, scilicet generatio, secundum modum intelligendi praesupponit *et naturam divinam et proprietatem personalem Patris*, quae est ipsa hypostasis Patris ; licet hujusmodi proprietas, inquantum relatio est ex actu consequatur. Unde si in patre attendatur quod subsistens persona est, dici potest, quod quia pater est, generat ; si autem attendatur quod relationis est, e converso dicendum videtur, quod quia generat, pater est[1].

L'achèvement de ces positions du *Compendium* sur les points précis où la théologie trinitaire du *De Potentia* était déficiente[2] n'est-il pas révélateur ? Tous les indices s'accumulent donc pour nous porter à conclure à l'irréversibilité du développement de la théologie trinitaire thomiste.

Cette conclusion établie, abordons l'étude des *Questions trinitaires* du *Commentaire sententiaire* de saint Thomas.

1. *Ib.*, cap. LXIII.
2. Voir *supra*, notes 2 et 4, p. 90.

CHAPITRE XII

LE COMMENTAIRE SENTENTIAIRE ET L'ASPECT ARCHAIQUE DE SA THÉOLOGIE TRINITAIRE

Nous savons par le *curriculum vitae* de S. Thomas que son enseignement parisien de septembre 1254 à 1259 débuta par l'exposé du premier livre des *Sentences.* La critique externe nous assure-t-elle que nous possédons dans nos éditions du *Commentaire sententiaire* thomiste le texte non retouché de ce premier enseignement ? Question capitale pour notre étude ! A défaut d'une réponse certaine, l'analyse du texte du *Commentaire* que nous possédons doit se faire beaucoup plus critique. Elle doit même procéder à la lumière de nos conclusions antécédentes.

Or loin que la certitude soit acquise que le texte du premier enseignement de saint Thomas n'ait pas été retouché, plusieurs critiques ont, en fait, cru discerner dans nos éditions des retouches notables[1].

1. Dans *Les doublets de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1926, p. 18, note 2ᵉ, le P. DE GUIBERT pense que saint Thomas a pu faire des retouches ou des additions à son texte au moment de la composition de la Somme. — Le P. CHENU, dans son étude, *La Théologie comme science au XIIIᵉ siècle* — parue dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen âge,* t. 2 (1927), et rééditée à part, *pro manuscripto,* 2ᵉ édition, 1943 — signale (p. 82 du tiré à part) dans le texte actuel du commentaire de saint Thomas, un passage (*In Sent. I,* prol. art. 3, sol. 2.) « que nous devons lire hors de la perspective des Sentences : c'est une pièce rapportée, qui n'appartenait pas à la rédaction première : il est de même étoffe que les écrits postérieurs et en confirme le sens ». Et, en note, le Père ajoute : « Ce petit problème serait à éclaircir conjointement à celui de la fameuse dispute des attributs divins (*I Sent.,* d. 2, q. 1, art. 3) qui elle aussi est une pièce rapportée, à dater sans doute de 1265 ; éléments peut-être du second Commentaire des Sentences qu'aurait commencé saint Thomas, d'après l'information de Tolémée de Lucques. » Et le Père renvoie à une communication du Père DONDAINE (*Bullletin Thomiste,* Notes et Communications, 1933, pp. 171-182) où est étudiée l'insertion dans le texte actuel du *Commentaire,* de la dispute sur les attributs divins. Voir aussi *Arch. Frat. Praed.,* VIII (1938), pp. 253-262 (DONDAINE, *S. Thomas et la dispute des attributs divins I Sent.*). — En face de constatations analogues le P. MOTTE a même proposé de reporter jusqu'en 1257 l'édition du IVᵉ livre des Sentences,

On croit même établi qu'il y eut une double rédaction et une double édition du troisième livre du *Commentaire*[1]. Elargissant cette conclusion on a émis l'hypothèse que la première rédaction de l'ensemble de l'ouvrage ne nous serait pas parvenue et que nous possèderions actuellement un texte revu et corrigé au temps de la maturité[2]. Et si pour vérifier l'hypothèse quant au premier livre nous ne disposons pas d'un autographe retouché comme pour le troisième, pour lui l'hypothèse trouve à son appui un passage difficile de Tolémée qu'elle nous rendrait intelligible[3].

Ces discussions autour du texte actuel du *Commentaire* nous empêchent donc de tenir au départ pour acquis qu'il soit intégralement celui du premier enseignement de saint Thomas. Et avant donc d'inté-

puisqu'il y découvre des positions plus achevées que dans le *Quodl.* VII rédigé à cette date. Voici la conclusion du P. MOTTE : « La théorie du *Quodl.* VII sur la vision béatifique, toute semblable d'ailleurs à celle de S. Bonaventure, n'est pas encore la vraie théorie « thomiste », telle qu'elle se présente dans toutes les grandes œuvres du Maître : *de Veritate, Contra Gentiles,* Somme, *Compendium Theologiae,* et telle qu'elle *est déjà formulée avec sa netteté décisive au IVe livre des Sentences...* » Le Père croit devoir alors conclure (p. 45) : « Aussi semble-t-il difficile d'échapper à cette conclusion que le *Quodlibet* de saint Thomas est antérieur à sa rédaction du Commentaire sur le IVe livre des *Sentences.* La conclusion s'impose avec d'autant plus de force qu'il s'agit de saint Thomas, c'est-à-dire d'un esprit éminemment rigoureux, cohérent, stable, *dont les lignes d'évolution se montrent d'une vigoureuse continuité* partout où elles sont observables. » Devant les difficultés que soulève l'hypothèse, l'auteur a ajouté en note terminale : « Nous nous contentons pour l'instant de livrer cette conclusion telle quelle à l'état brut, pourrait-on dire. Il est clair qu'elle prête à réflexion et ne va pas sans soulever plus d'un problème. » — (Le Bulletin Thomiste (Notes et Comm., t. 1), (1931) p. 29-45 (citation, p. 45) : *Chronologie relative du Quodlibet VII et du Commentaire de saint Thomas sur le IVe livre des Sentences* et 49-61, *La Date extrême du Commentaire de saint Thomas sur les Sentences.*)

1. Le P. A. HAYEN s'est efforcé de faire la preuve de la double rédaction, par l'étude de l'autographe Vat. Lat. 9. 851 corrigé ; de la double édition, par la comparaison des tables du *Commentaire* : les plus anciennes seules répondent à l'ordre et au contenu du texte de l'autographe. C'est donc que leur prototype a été établi, soit sur l'autographe directement, soit sur une copie (donc édition) qui le reproduisait. Du reste Hannibald qui dépend de très près du texte de S. Thomas suit (vers 1260) un ordre correspondant à celui des tables anciennes et différent de celui de la tradition manuscrite et de nos éditions. — (*Rech. Theol., anc. et méd.,* 9 (1937), pp. 219-236 : *Saint Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences ?*) — Le P. DONDAINE juge que : « La preuve est solide, et nous sommes d'accord, dit-il, pour conclure avec le P. HAYEN, qu'il y a eu une double rédaction et une double édition de ce troisième livre ». Saint Thomas aurait donc corrigé son autographe après sa diffusion. Cependant, « sauf l'autographe, nous ne connaissons aucun texte manuscrit de ce troisième livre qui sort de la première édition ; comment expliquer ce fait, sinon que les copies en furent très peu nombreuses ? Dès que le texte définitif a été publié on n'a plus copié le premier ». (*Bulletin Thomiste,* t. 6, 1940-42, pp. 100-108). — Voir l'approbation de Dom LOTTIN (R.T.A.M., t. 11 (1939), p. 275.)

2. Voir HAYEN, *loc. cit.*

3. TOLÉMÉE qui « a connu personnellement saint Thomas et a été son auditeur à Naples vers la fin de sa vie », (Dondaine, *Bull. Thom.,* Notes et Comm., t 10 (1933), p. 181, note 4) parle à deux reprises de l'ouvrage de son maître sur les *Sentences.* Il dit d'abord : « Annorum XXV erat cum venit Pariseos, ubi infra XXX annum Sententias legit et conventum in theologia, sive licentiam recepit. Infra autem magisterium libros quatuor fecit super Sententias » (*Hist. Eccl.,* liv. XXII, chap. 21). Au livre suivant, il écrit au terme d'une énumération détaillée : « Scripsit etiam eo tempore quo fuit Romae de quo supra dictum, jam magister existens, Primum super Sententias, quem ego vidi Lucae : sed inde substractum nusquam ulterius vidi. » (*Ibid.,* liv. XXIII, chap. 15. Ed. Muratori, Rerum Ital. Scripr., t. XI, col. 1172-1173). — Sur l'interprétation de ces textes voir : MANDONNET, *Ecrits Auth. de S. Th.,* p. 145-6 ; HAYEN, *art. cit.,* p. 220-21 ; DONDAINE, *Bull. Thom.,* t. 6, 1940-42, p. 103.

grer dans le développement de la théologie trinitaire thomiste les *Questions trinitaires* de cet ouvrage il s'impose de les étudier dans leur teneur et leur contexte, en vue de discerner de quelle étape du développement de cette théologie elles relèvent.

Or l'étonnante caractéristique de ce texte est qu'on y trouve entremêlés des développements relevant, les uns de la théologie trinitaire la plus traditionnellement dionysienne, les autres de l'achèvement de la théologie trinitaire thomiste telle qu'exprimée dans le *Compendium* et la *Somme*. Comment expliquer cette juxtaposition dans le *Commentaire* de deux moments de l'évolution de la pensée de saint Thomas ? Au terme de notre critique interne du texte nous nous croirons justifié de proposer comme solution l'hypothèse de retouches apportées par saint Thomas à son *Commentaire* à l'époque de sa maturité. Un argument de critique externe — la comparaison du texte actuel que nous jugeons retouché avec le résumé de la première rédaction du *Commentaire* fait en 1261 par Hannibald — viendra finalement confirmer notre hypothèse et laisser apercevoir l'homogénéité du développement de la théologie trinitaire thomiste.

Procédons à la critique du texte. En ce chapitre, nous montrerons l'existence dans le *Commentaire* d'un fonds de théologie traditionnelle et dionysienne ; dans le suivant, nous y relèverons les positions les plus caractéristiques de l'achèvement de la théologie trinitaire thomiste.

Un appel à l'autorité de Denys et une argumentation dionysienne s'affichent dès le début des discussions du Docteur angélique dans le *Commentaire*[1].

Utrum in divinis sunt plures personae — Sicut dicit Dionysius, Div. Nom., bonum est communicativum sui. Sed Deus est summe bonus. Ergo summe se communicabit. Sed in creaturis non summe se communicat quia non recipiunt totam bonitatem suam. Ergo oportet quod sit commu-

1. On a relevé l'inspiration dionysienne du *Commentaire sententiaire* de saint Thomas. Le P. DELVIGNE montre comment les processions trinitaires y sont placées au sommet de la vision du monde : « La génération du Verbe et la spiration de l'Esprit-Saint sont la cause de l'émanation du monde et de son retour vers la Bonté d'où il sort. De Dieu, « fontana deitas » procèdent d'une procession dont la première est cause et exemplaire de l'autre, le Verbe et la substance du monde — « processio a natura » — ; du Verbe et du Père procèdent de même l'Esprit Saint et le retour de l'univers à son principe. » Et le Père insiste sur la cohérence de toute la théologie du Commentaire, unifiée par sa perspective dionysienne : « A la lumière de cette doctrine, dit-il, bien des pages du Commentaire des Sentences s'éclairent et prennent tout leur sens, et cette œuvre acquiert une cohérence très forte et vraiment impressionnante. Il est vrai qu'il apparaît alors que le principe de sa construction n'est pas le même que celui de la Somme ; ce qui peut donner l'occasion de bien des études, dont les conclusions, quelles qu'elles soient, ne seront pas sans intérêt à plus d'un point de vue. » *Bull. Thom.*, t. 1, 1931-33, Notes et Communication, p. 119 ss.

nicatio perfecta, ut scilicet totam suam bonitatem aliis communicet. Hoc autem non potest esse in diversitate essentiae[1].

Utrum generatio sit in Deo — Item omne quod communicat se, communicat se ratione actus qui est in ipso ; quia potentia non agit nec communicat se. Sed divina essentia est primus et purus actus. Ergo videtur quod summe communicet se. Sed non communicat se summe in creaturis, cum non terminetur in eamdem naturam talis communicatio. Ergo videtur quod communicet se per generationem in Filio : haec enim est maxima communicatio[2].

Dans l'usage de ces *auctoritates* dionysiennes, il ne faudrait cependant pas voir un néo-platonisme plus profond que celui qui marque le début du *De Potentia.* Car, dans les deux ouvrages, la suite de l'argumentation ramène les *auctoritates* utilisées à une théologie trinitaire déjà substantiellement augustinienne et aristotélicienne.

Signalons ensuite comment saint Thomas utilise l'argumentation dionysienne des degrés d'être pour conclure à la convenance de la génération divine[3].

Cum omnis perfectio sit in Deo et nulla imperfectio, quidquid perfectionis invenitur in creatura, de Deo dici potest quantum ad id quod est perfectionis in ipsa, omni remota imperfectione [...] Communicatio enim consequitur rationem actus : unde omnis forma, quantum est de se communicabilis est ; et ideo communicatio pertinet ad nobilitatem. Et hoc modo accepta generatione est per prius in Deo, et omnis generatio in creaturis descendit ab illa, et imitatur eam quantum potest, quamvis deficiat[2].

Cette argumentation devient plus caractéristique, si on ajoute que le *Commentaire* moins que tout autre ouvrage de l'Aquinate, utilise l'analogie psychologique dans l'analyse des processions trinitaires.

Une perspective néo-platonicienne se manifeste encore dans certains textes qui envisagent l'action notionnelle comme une émanation.

Utrum innascibilitas sit proprietas Patris. — Respondeo dicendum quod secundum Aug. Pater est principium totius Divinitatis, unde etiam Dionysius (2, de div. nom.) dicit, quod in Patre est fontana deiteas. Unde si in divinis personis esset ordo qui poneret prius et posterius, Pater esset primum principium. Sed quia ibi non est talis ordo, loco ejus quod est

1. *In I Sent.* D. II, Q. 1, a. 4. Ce texte est un argument *contra* mais dont saint Thomas admet la valeur, alors que dans la *Somme* il remarquera lui-même qu'il n'utilise pas cet argument. — Nous citons l'édition du *Commentaire Sententiaire,* par le P. MANDONNET. Lethielleux, 1929.

2. *Ib.*, D. IV, q. 1, a. 1. Saint Thomas utilise cet argument de la même manière que le précédent.

3. *Ib.*, à la suite, *corpus.* — Dans le 2e liv. du *Comm.* nous trouvons cette affirmation toute dionysienne : « Omnes bonitates in creaturis participatae sunt quidem radii divinae bonitatis » *In II Sent.*, D. XXVIII, q. 1, a. 5, ad 4um.

primum, dicimus principium non de principio. Unde Pater potest dupliciter innostescere : vel inquantum est de non principio, et sic innotescit per notionem innascibilitatis ; vel inquantum est principium, et sic, *quia principium dicitur secundum emanationem quae est ab ipso*, secundum duplicem modum emanationis in divinis, duabus notionibus innotescit : scilicet paternitate, inquantum est principium per generationem, et communi spiratione, inquantum est principium Spiritus sancti per spirationem amoris[1].

Même chose en maints passages qui traitent de la puissance notionnelle, mise en parallèle avec la puissance créatrice.

Utrum potentia generativa sit in Deo — Respondeo dicendum, quod in creaturis aliquid producitur per potentiam naturalem, et hoc producitur per similitudinem naturae ipsius producentis, sicut homo generat hominem : producitur etiam aliquid per potentiam rationalem et hoc producitur in similitudinem producentis quantum ad speciem, non naturae, sed in ratione existentiae ; cum omne agens agat sibi simile, aliquo modo ; sicut domus producitur ab artifice et recipit similitudinem speciei quam artifex habet in mente. Et secundum hos duos modos aliquid producitur a Deo. Procedit enim aliquid a Deo in similitudinem naturae, recipiens totam naturam ; nec eamdem specie tantum sed eamdem numero, et sic Filius procedit a Patre per actum generationis. Unde in Deo est potentia ad generandum similis potentiae naturali. Procedit etiam aliquid a Deo in similitudinem ideae existentis in mente divina, quod non recipit naturam divinam sicut creaturae[2].

Une continuité de perspective relie ici la procession du Verbe à celle des créatures. Nous savons cependant quel hiatus saint Thomas posera dans la *Somme* entre la création et la vie trinitaire[3].

1. *Ib.*, D. XXVIII, q. 1, a. 1, c.
2. *Ib.*, D. VII, q. 1, art. 1, c. — Le *De Pot.*, Q. II, a. 6 ad 1, comporte la même per-. pective dionysienne : « Potentia creandi... (nominat) potentiam prout a voluntate imperatur. Potentia autem generandi secundum quod natura inclinat agit. Hoc autem non facit diversitatem potentiae nam nihil prohibet aliquam potentiam ad aliquem actum imperari a voluntate et ad alium inclinari a natura. » — La comparaison de trois lieux parallèles illustre le développement de la pensée de saint Thomas et souligne l'aspect plus ancien du *Commentaire*. Il s'agit de la discussion « Y a-t-il de la puissance en Dieu. » (*In I Sent.* D. XLII, Q. 1, a. 1. — *De Pot.*, Q. I, a. 1, — *Summ. theo.*, Ia, Q. XXV, a. 1) Le Commentaire donne comme signification première de « puissant », *non posse pati*, et il affirme « Unde etiam illud quod non potest pati, *etsi nihil potest agere* dicimus potens ; sicut dicitur durum quod habet potentiam ut non secetur ». Cette conception toute psychologique de la puissance que l'on applique à Dieu parce qu'il peut tout et ne peut être empêché d'agir, ne comporte pas de distinction entre la puissance active et passive. Le *De Potentia* qui débute dans une perspective aristotélicienne, disait : « Potentia dicitur ab actu... » distingue bien la puissance active de la puissance passive. Mais le développement s'embarrasse d'une perspective néo-platonicienne, désignant l'action par cette formule : « suam similitudinem in aliis diffundere », et concevant que la « puissance » a d'abord désigné cette diffusion et ultérieurement le principe de cette action. Dans la même perspective néo-platonicienne, l'article dira : « Attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi. » La *Somme*, dans le lieu parallèle, est d'une simplicité aristotélicienne. La puissance active est le principe d'actuation d'une puissance passive, dira-t-elle en citant Aristote.
3. On a fait remarquer comment le *Commentaire* envisage des processions de nature. tandis que la *Somme* parle exclusivement de processions psychologiques. Ainsi, comparer *In I Sent.*, D. I, a. 3, avec *Summ. theo.*, Ia, q. XXVII, a. 1, 2, 3 ; *In I Sent.*, D. XI, q. 4, a. 2 et D. XXIX, q. 4, art. 2 avec *Summ. theo.*, Ia, Q. XXXIII, a. 4. Voir *V.G.* GALTIER, *de SS. Trinitate, in se et in nobis. Paris*, 1933, p. 263.

Nous retrouvons encore la perspective dionysienne traditionnelle dans des discussions spéculatives du *Commentaire* sur le rôle des propriétés divines. La propriété, selon la manière de concevoir de l'esprit humain, est franchement aperçue comme *advenant* à l'essence qu'elle détermine. Ces affirmations sont d'autant plus intéressantes que des positions de ce même ouvrage identiques à celles de la *Somme*, — nous les relèverons au chapitre suivant, — contredisent ces énoncés traditionnels.

Dicendum quod relationes signantur per modum formarum vel qualitatum in divinis — Dicendum quod proprietas significatur per modum formae, et formae est distinguere ; ideo proprietates personas distinguunt ; et hoc est quantum ad modum significandi, qui fundatur in vera ratione proprietatis. Dicendum quod proprietates sunt idem re cum personis quantum ad esse ; sed *secundum esse* personae non distinguuntur[1].

Peut-on rapprocher ce texte des positions du *De Potentia*, où la personne ne peut être distinguée par ce qui *se dit d'elle de façon absolue*, puisque cela même vient de l'essence divine ? D'autres textes du *Commentaire* semblent bien expliciter cette position traditionnelle.

Oportet quod omnino idem sint re essentia et persona, etiam si poneretur quod proprietas non esset essentia : quia personae non habent quod sint personae ex hoc quod subsunt proprietatibus, *sed ex hoc quod subsunt essentiae* ; *quia persona dicit individuum subsistens* in genere substantiae[2].

L'essence commune aux personnes divines leur confère *quod absolute dicitur*, tandis que la propriété est la forme qui les distingue.

In divinis invenimus aliquid commune secundum rem, et aliquid proprium. Sic ergo ratio personae duo includit in divinis : nomine enim personae significatur Deus ut subsistens et ut proprium ; sed nomine essentiae significatur ut simplex, non autem ut subsistens, et significatur ut commune ; sed nomine paternitatis non significatur ut subsistens, sed ut proprium, *non quidem ut distinctum, sed ut distinguens*. Et sic patet quod persona re ab essentia et proprietate non differt, sed secundum rationem tantum, per quam utrumque significatur ut formale respectu personae, quantum ad duo quae sunt de intellectu personae : *quia essentia significatur ut forma ejus, inquantum est subsistens, et proprietas ut forma ejus inquantum est proprium vel incommunicabile*[3].

Inutile de souligner combien ces textes et ces positions du *Commentaire* contrastent avec l'achèvement de la théologie trinitaire

1. *In I Sent.*, D. XXXIII, q. 1, a. 2, ad 2um ; ad 4um ; ad 1um.
2. *Ib.*, D. XXXIV, Q. 1, a. 1, c.
3. *Ib.*, (L'éd. de Parme donne *simpliciter* au lieu de *ut simplex*.)

thomiste dans la *Somme*[1]. Nous verrons combien elles contrastent avec les affirmations d'autres passages du *Commentaire,* qui reproduisent les positions mêmes du *Compendium* et de la *Somme théologique.*

1. Deux affirmations de saint Thomas suffiraient à nous convaincre que le *Commentaire* contient une partie non-corrigée de la rédaction primitive : 1° Le Père MANDONNET signale trois passages du *In I Sent.*, où le « *De Causis* » est attribué au Philosophe : *a)* D. VIII, q. 1, a. 2 ; *Sed contra* ; *b)* D. VIII, q. 1, a. 3, ; *Sed contra. c)* D. XLII, q. 1, a. 2. *Sed Contra.* Avec le *De Pot.*, Q. VII, a. 2, ad 6um, ce sont les seuls endroits que l'A. a trouvés où saint Thomas attribue — au moins en citant l'opinion commune — cet ouvrage à Aristote. Ces passages n'ont donc pas été retouchés au temps de la maturité. Voir *R. Sc. Ph. Theo.*, 15 (1926), pp. 491-497 *praesertim* p. 495. 2° Dans, *In II Sent.*, D. XIV, q. 1, a. 2, saint Thomas écrit : « Dionysius fere ubique sequitur Aristotelem ut patet diligenter inspicienti libros ejus. » Or dès le *De Malo*, Q. XVI, a. 1, il dit : « Dionysius in plurimis fuit sectator sententiae platonicae. » Quelle que fut la cause de la première erreur de saint Thomas, elle n'en permet pas moins de dater la rédaction définitive de ce passage.

Chapitre XIII

LES POSITIONS CARACTÉRISTIQUES DU *DE TRINITATE* DE LA *SOMME* DANS LE *COMMENTAIRE SENTENTIAIRE*

Relevons maintenant ces positions qui dans le *Commentaire* relèvent de l'achèvement de la théologie trinitaire thomiste. Commençons nos sondages au point le plus caractéristique de l'étape finale de cette théologie. Donc, essayons de retracer l'attribution de la subsistance de la personne divine à la relation dans son être même de relation, *infra latitudinem relationis et conditionum ejus,* disait Cajetan.

Pour mieux juger de la portée des affirmations du *Commentaire,* rappelons que la *Somme,* d'une part, tient que *in divinis* [...] *ipsa distinguentia constituant res distinctas* [...] *Relationes* [...] *contituunt* [...] *personas inquantum sunt ipsae subsistentes*[1], et le *De Potentia,* de l'autre, que les relations divines, *hoc solum habent quod supposita* [...] *ab invicem distinguant ; etsi* [*relationes*] *constituant hypostases* [...] *hoc faciunt in quantum sunt essentia divina,* et donc *quod absolute dicitur* [*in qualibet hypostasi divina*] *cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non pertinet*[2].

Or, non seulement nous retrouvons dans le *Commentaire* la position même de la *Somme,* mais l'insistance de saint Thomas à l'affirmer a quelque chose d'un plaidoyer. Lisons plutôt.

1. *Summ. theo.*, Ia, q. XL, a. 2, c.
2. *De Pot.*, Q. IX, a. 5, ad 13 ; *ib.*, Q. VIII, a. 3, ad 5 et ad 7.

Ipsamet relatio est res subsistens[1]. Relatio ipsamet ibi subsistit[2]. Id quod distinguitur relatione est ipsa relatio[3]. Relatio constituit personam et est ipsa persona constituta[4]. Ipsa relatio [...] est [...] ipsa substantia relati[5]. Relatio in divinis non tantum habet quod sit relatio, sed personalis id est constituens personam[6]. Ipsa relatio facit suppositorum distinctionem [...] — ipsa enim relatio, quae est distinguens est distinctum, quia paternitas est Pater[7].

La clarté de ces affirmations se passe de commentaire.

Quelques comparaisons de lieux parallèles qui traitent de problèmes connexes au rôle de la relation divine, montreront de nouveau l'identité de positions du *Commentaire* et de la *Somme*, et leur commune divergence d'avec le *De Potentia.*

Rapportons tout d'abord la réponse que les trois ouvrages font à une même objection, dont voici la teneur : « La relation ne peut poser en Dieu de distinctions personnelles, puisque la relation *advient* à un suppôt déjà distinct[8]. »

Le *De Potentia* répond :

Relatio praesupponit distinctionem aliorum generum, utpote substantiae et quantitatis ; [...] sed distinctionem quae est secundum *ad ali-*

1. *I Sent.*, D. XXVI, q. 1, a. 2 « remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quasi substratum illi relationi, *sed ipsamet relatio est res subsistens.* Unde, abstracta relatione proprie loquendo nihil manet, neque absolutum, neque relatum neque hypostasis, neque essentia... Non potest intelligi quod in divinis removeatur relatio et remanet aliquid subsistens relationi, quia *ipsamet ibi subsistit...* Et ideo concedimus cum aliis, quod, remota relatione, non manet hypostasis distincta in divinis ; tum quia non manet distinctio, tum quia non manet subsistens relationi. »

2. *Ib.*

3. *Ib.*, D. XXVI, q. 1, a. 2, ad 1 « relatio non advenit absoluto sicut distinguens ipsum ; sed per omnimodam identitatem rei. *Sed id quod distinguitur relatione est ipsa relatio* ».

4. *Ib.*, D. XXVII, q. 1, a. 2, ad 3, à comparer à *Summ. theo.*, Ia, a. XL, a 4, ad 2um. La relation, dit l'objection, suit l'action notionnelle et ne peut constituer la personne :

Le Commentaire	*La Somme*
« Dicendum, quod ratio illa procedat de relatione secundum rationem relationis absolute : sed haec relatio quae est paternitas habet aliquid ultra : quia cum sit divina, *constituit personam et est ipsa persona constituta,* ratione cujus praecedit secundum intellectum operationem. »	« Dicendum quod objectio illa procedit de paternitate secundum quod est relatio, et non secundum quod est constitutiva personae. »

Le Comm. contient encore la même doctrine : *In I Sent.*, D. XIII, q. 1. a. 2, ad 4um. Nous rappellerons plus loin combien la solution du *De Potentia* diffère de celles-ci.

5. *In I Sent.*, D. XXVI, q. 2, a. 2, ad 3, « Ubi ipsa relatio non tantum est realiter, sed etiam *ipsa substantia relati* ibi non tantum requirit sed *facit suppositorum distinctionem* ».

6. *Ib.*, D. XIII, Q. 1, a. 2, ad 4, « Quod ergo objicitur, quod relationes consequuntur processiones, unde magis videtur quod processiones diversae causent diversitatem relationum, quam e converso ; ...dicendum, quod relatio in divinis *non tantum habet quod sit relatio, sed etiam quod sit personalis, id est constituens personam ; et ex hoc habet quasi actum differentiae constitutivae et formae propriae ipsius personae,* cujus est operatio generationis et spirationis ; et ideo non est inconveniens quod secundum relationis rationem relationes consequantur ipsas processiones et recipiant differentiam ab eis, *secundum autem quod sunt formae propriae ipsarum personarum, causent differentiam processionum.* »

7. *Ib.*, D. XXVI, q. 2, a. 2, ad 3um, et D. XXIII, q. 1, a. 3. c.

8. *De Pot.*, Q. VIII, a. 3, ad 12 ; *Summ. theo.*, Ia, q. XL, a. 2, ad 4 *In I Sent.*, D. XXVI, q. 2, a. 2, ad 3um.

quid, relatio non supponit, sed facit ; sicut relatio dupli praesupponit diversitatem magni et parvi ; hanc autem differentiam quae est secundum duplum et dimidium, non praesupponit, sed facit. In divinis autem non est alia distinctio nisi secundum relationem.

La *Somme* :

Relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens. Sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur, quod relativi esse est ad aliud se habere, per *ly aliud* intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura[1].

Le *De Potentia*, pour qui *quod absolute dicitur* [*in qualibet hypostasi divina*] *cum sit commune ad hypostasum distinctionem non pertinet*[2] accepte donc l'universalité du principe objecté, mais nie qu'il fasse difficulté pour la Trinité puisque la distinction n'atteint pas en Dieu la subsistance, mais existe seulement *secundum ad aliquid*. La *Somme*, au contraire, nie l'universalité du principe à cause même de la Trinité, où les relations, subsistant dans leur être même, constituent les suppôts. On perçoit l'approfondissement du problème.

Or la réponse du *Commentaire* est identique à celle de la *Somme* :

Quando autem est [...] relatio [...] secundum esse naturale, requiritur distinctio suppositorum [...] ut aequalis aequali aequalis. Sed ubi ipsa relatio non tantum est realiter, sed etiam ipsa substantia relati, ibi non tantum requirit sed facit etiam suppositorum distinctionem[3].

La solution du *De Potentia* est ici mentionnée pour se voir dépasser par une autre : celle de la *Somme*.

Voici une seconde série de lieux parallèles répondant à la question : Que reste-t-il de la personne divine après la suppression par l'esprit de la relation personnelle[4] ?

Selon le *De Potentia*, si l'on fait abstraction en Dieu de la propriété personnelle, on ne supprime pas la substance, qui constitue l'aspect absolu de la personne divine, bien que cette substance ne puisse alors être dite personnelle.

Cum ergo dicitur : Persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente, non ponitur hypostasis in definitione personae ut subjectum, sed ut genus. Unde remota proprietate ad dignitatem pertinente, non remanet hypostasis eadem, scilicet numero et specie, sed solum secundum genus, prout salvatur in substantiis non rationalibus[5].

1. *Summ. theo.*, Ia, q. XL, a. 2, ad 4um.
2. *De Pot.*, Q. VIII, a. 3, ad 5um et ad 7um.
3. *In I Sent.*, D. XXVI, q. 2, a. 2, ad 3um.
4. *De Pot.*, Q. VIII, a. 4, ad 5um ; *Summ. theo.*, Ia, q. XL, a. 3 ; *In I Sent.*, D. XXVI, q. 1, a. 2.
5. *De Pot.*, Q. VIII, a. 4 ad 5um.

Pour la *Somme*, au contraire, lorsque l'esprit fait abstraction de la relation personnelle, il supprime tout — même l'aspect absolu — de la personne divine. La relation personnelle, dans son être même, subsiste en Dieu : on ne peut donc la supprimer sans tout supprimer de la personne divine.

Remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus, sicut forma subjecti praeexistenti : sed ferunt secum sua supposita, inquantum sunt ipsae personae subsistentes[1].

Réponse identique dans le *Commentaire* :

Remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quasi substratum illi relationi, sed ipsamet relatio est res subsistens. Unde, abstracta relatione, *proprie loquendo nihil manet, neque absolutum neque relatum* [...] Non potest intelligi quod in divinis removeatur relatio et remaneat aliquid subsistens relationi, quia ipsamet ibi subsistit [...] Remota relatione, non manet hypostasis distincta in divinis, tum quia non manet distinctio, tum quia non manet subsistens relationi[2].

Rappelons que, sur le point en question, le *Compendium theologiae* contient la même position que nous venons de relever dans la *Somme* et le *Commentaire*.

Remotis proprietatibus [... ut ...] remoto subjecto, nihil remanet [...] relationes autem personales sunt ipsae personae subsistentes[3].

Le *Commentaire* se trouve donc ici d'accord avec la *Somme* et le *Compendium*, et en opposition avec le *De Potentia*.

Cette simple comparaison de deux séries de lieux parallèles, ainsi que les nombreux énoncés groupés au début de ce chapitre, laissent voir que de nombreux passages du texte actuel du *Commentaire* conçoivent le rôle de la relation divine avec la même précision et le même caractère achevé que la *Somme* et le *Compendium*. Pour ces ouvrages, c'est l'*être* même de la relation qui subsiste dans l'essence divine et donne à la personne sa subsistance ; tandis que pour le *De Potentia* et le *Contra Gentiles* c'est, semble-t-il, *formellement* de l'essence divine que la personne a de subsister[4].

1 *Summ. theo.*, Ia, q. XL, a. 3.
2. *In I Sent.*, D. XXVI, q. 1, a. 2.
3. *Comp. Theo.*, C. LXI, complété par C. LXII. Quelque imprécision que comportent ces chapitres, ils s'éloignent du *De Pot.*
4. *De Pot.*, Q. VIII, a. 3, ad 5um, (Voir *supra*, note 2, p. 114) ; ad 7um; *Cont. Gent.*, Lib. IV, cap. 14 (Voir *supra*, notes 1, p. 99, et ss.).

LE PRÉDICAMENT *RELATION* DANS LE COMMENTAIRE

Dans nos analyses précédentes nous avons montré quel lien rattache l'approfondissement du rôle de la relation divine à celui de la catégorie *relation*. Or, le *Commentaire* semble bien offrir une dialectique des accidents aussi poussée que celle de la *Somme*, évitant les embarras rencontrés dans le *De Potentia* et le *Contra Gentiles*.

Comparons sur ce point les positions de nos ouvrages, en utilisant les résumés synoptiques dégagés de nos analyses.

Le *Contra Gentiles* :

Omnia accidentia habent esse dependens :	Omnia accidentia habent esse dependens substantiae et esse supperadditum esse substantiae et tanto prius vel posterius quanto forma accidentis fuerit propinquor vel magis perfecta. Et sic relatio habet esse postremum et imperfectissimum. Relatio habet esse imperfectissum etiam ex eo quod pendet ab alicujus exteriori[1].

Le *De Potentia* évite d'affirmer que l'*esse ad aliud* comporte de soi une imperfection. Il constate[2] seulement que le concept de relation ne dit pas *inhérence*.

Inter novem gegera quae sub accidente continentur :	quaenam significantur secundum rationem accidentis ; ratio enim accidentis est inesse : et ideo illa dico significari per modum accidentis quae significantur ut inhaerentia alteri, sicut quantitas et qualitas. *Ad aliquid* vero non significatur secundum rationem accidentis ; non enim significatur ut aliquid ejus in quo est, sed ut ad quid quod extra est [...] [Sed] nihil prohibet aliquid esse inhaerens quod tamen non significatur ut inhaerens ; sicut etiam actio[3].

La *Somme* se garde de confondre l'inhérence propre aux accidents et le rapport à la substance que dit leur formalité sauf celle de la relation[4].

1. *Cont. Gent.*, Lib. IV, cap. 14. (Voir *supra*, note 1, p. 99, et ss.).
2. *De Pot.*, *v. g.*, Q. VII, a. 9, 7um ; Q. VII, a. 8, c ; Voir *supra*, note 2, p. 73.
3. *De Pot.*, Q. VIII, a. 2. Voir *supra*, note 2, p. 72.
4. *Summ. theo.*, Ia, q. XXVIII, a. 2. Voir *supra*, note 1, p. 74.

In quolibet novem genera accidentis est duo considerare :
- esse secundum accidentis : inesse ;
- in unoquoque est propria ratio uniuscujusque
  - per comparationem ad subjectum (omnes praeter relationem) ;
  - per comparationem ad aliquid extra (relatio sola).

Or, nous retrouvons dans le *Commentaire* ces mêmes parfaites distinctions[1] :

In relatione sicut in omnibus accidentibus, est duo considerare : scilicet *esse suum,* secundum quod ponit aliquid in ipso, prout est accidens ; et *rationem suam,* secundum quam ad aliud refertur, ex qua in genere determinato collocatur ; et ex hac ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur ; sicut omnes aliae formae absolutae ex ipsa sua ratione habent quod aliquid in eo de quo dicuntur, ponant.

La limpidité et l'aristotélisme de cette dialectique de la relation sont remarquables[2]. Combien embarrassées, à côté, les distinctions des ouvrages qui précèdent la *Somme.* Par ailleurs, si on compare ce texte avec ceux de la *Somme,* analysés plus haut[3] et que nous venons de résumer, on constatera l'identité des positions.

On comprendrait ainsi pourquoi le *Commentaire,* comme la *Somme* affirme qu'en Dieu *ipsa relatio ibi subsistit.* Pour les deux ouvrages, l'*esse* de la relation réelle, accident dans la créature, subsiste en Dieu, sans disparaître, dans son identité même avec l'essence divine.

1. *In I Sent.,* D. XXVI, q. 2, a. 1.

2. D'autres textes encore pourraient contenir sur ce point des positions assez voisines de celles de la *Somme.* Ainsi *In I Sent.,* D. XXXIII, q. 1, a. 1 : « Cum enim, ut supra dictum est, in relatione sint duo, scilicet relationis respectus, quo ad alterum refertur, in quo consistit relationis ratio ; et iterum ipsum esse relationis, quod habet secundum quod in aliqua re fundatur... » L'application à la Trinité semble procéder comme dans la *Somme* : « *Ergo esse paternitatis non potest esse aliud esse quam esse essentiae,* et cum esse essentiae sit ipsa essentia et esse paternitatis sit ipsa paternitas ; relinquitur quod ipsa paternitas secundum rem sit ipsa essentia. » Le contexte immédiat et cohérent demeure cependant bien différent de la théologie trinitaire de la *Somme.* — Un autre texte ne distingue pas entre l'être et l'essence de la relation, mais entre *rationem accidentis* et *rationem propriam.* Il s'agit de *In I Sent.,* D. VIII, q. 4, a. 3. (Dans nos éditions la D. XXXIII, q. 1, a. 1, renvoie à ce texte.) Le contexte et l'argumentation sont cependant ici encore tout dionysiens. « In unoquoque novem praedicamentorum duo invenio : *scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis,* sicut quantitatis vel qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet : *quia esse accidentis est inesse et dependere et compositionem facere cum subjecto per consequens.* Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari. Si autem consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum generum, praeter ad aliquid, importat imperfectionem... *Ad aliquid autem, etiam secundum rationem generis, non importat aliquam dependentiam ad subjectum* ; *immo refertur ad aliquid extra* : et ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur. »

3. Voir *supra,* note 1, p. 74.

LA SIGNIFICATION EN DIEU DU MOT « PERSONNE »

La divergence de positions du *De Potentia* et de la *Somme* sur la signification du mot *personne* en Dieu provenait du rôle différent attribué à la relation.

Le *De Potentia*, qui semble attribuer formellement à l'essence divine la subsistance de la personne, tenait que le mot *personne* désigne en Dieu ce qui subsiste dans l'essence divine et qui est distinct par la relation. En conséquence : *relatio significata includitur o b l i q u e in significatione personae divinae*[1].

Pour la *Somme*, au contraire, la relation subsiste en l'essence divine et constitue la personne. Le mot *personne* signifie en Dieu : « *r e l a t i o n e m i n r e c t o et essentiam in obliquo : quia in definitione personae natura ponitur in obliquo*[2]. »

Cajetan a remarqué, nous l'avons dit, comment, entre le *De Potentia* et la *Somme*, saint Thomas a approfondi la signification du mot *personne* en Dieu[3].

Il nous faut constater maintenant — ce que Cajetan n'a pas aperçu — que le *Commentaire* tient, sur le point en discussion, exactement la même position que la *Somme*, et marque le même progrès sur le *De Potentia*.

> Et secundum hoc [persona] significabit hoc quod est distinctum existens in natura divina[...] Et ideo dico quod « persona » in divinis *significat relationem per modum substantiae. Ipsa enim relatio, quae est distinguens, est distinctum, quia paternitas est Pater.* Et quia *persona* significat quid distinctum, existens in natura aliqua, ideo constat quod significat relationem, inquantum ipsa relatio est ad ipsum relatum, et inquantum, *ipsum relatum est subsistens, in tali natura.* Et ideo patet quod « persona » *significat relationem* per modum substantiae, *non quae est essentia, sed quae est* suppositum habens essentiam[4].

Et voilà donc une autre position, — connexe au rôle de la relation divine — où le *Commentaire* contient une position caractéristique de l'achèvement de la théologie trinitaire thomiste[5].

1. *De Pot.*, Q. IX, a. 4.
2. *Summ. theol.*, I a., q. XXIX, a. 4, c. Voir *supra*, note 7, p. 69.
3. Voir *supra*, note 1, p. 70.
4. *I. In Sent.*, D. XXIII, q. 1, a. 3.
5. Nous avons, à la note 4, p. 70, distingué entre le *De Potentia* et la *Somme* un double progrès de la signification du nom de personne en Dieu : l'un attribuable à l'approfondissement du rôle de la relation divine ; l'autre à une meilleure intelligence de la notion de personne elle-même. Or même sur ce dernier point le texte actuel du *Commentaire* s'éloigne

LE CONCEPT D'ACTION NOTIONNELLE DANS *LE COMMENTAIRE.*

1. Nous avons montré la nouveauté du concept d'action notionnelle dans la *Somme.* Cet ouvrage ne précise l'aspect notionnel de la procession qu'au terme de ses analyses, lorsqu'il est en possession du concept de relation subsistante dont le concept d'action notionnelle n'est qu'une variante : la relation personnelle perçue comme action originante[1].

Or, nous retrouvons dans le *Commentaire* un aspect de cette position :

> Generatio realiter non est aliquid medium inter Patrem et Filium, cum generatio secundum rem passive accepta *sit ipsa filiatio,* quae est proprietas Filii et est in Filio ; accepta vero active est ipsa paternitas quae est in Patre, et est ipse Pater : tamen *significat proprietatem per modum actus,* et ista significatio fundatur aliquo modo supra rem in acceptione unius ab altero[2].

2. Le *De Potentia* conçoit l'action notionnelle comme une relation de raison, distincte de la relation personnelle, et signifiant l'émanation. Et ainsi, discutant du constitutif de la personne divine, il envisage trois constitutifs possibles : l'origine, l'action notionnelle et la relation personnelle[3].

Or, dans le lieu parallèle à cet ouvrage, le *Commentaire* n'envisage — tout comme la *Somme* — que deux constitutifs possibles : l'origine et la relation personnelle. Il identifie réellement, lui aussi, action notionnelle et relation personnelle, et pour l'esprit, semble-t-il, origine et opération.

du *De Potentia* et se rapproche de la *Somme.* Le *De Potentia* considérait la *ratio propria* du nom de personne, qu'il nomme sa signification formelle, comme une forme détachable par l'esprit de ses inférieurs constituant sa signification matérielle. La *Somme* disait simplement, du nom de personne, « in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa, » et elle ne parle plus de « signification formelle et matérielle, mais de signification « magis communis », et « minus communis ». *Summ. theo.,* I a, q. XXIX, a. 1 et a. 4. Comme la *Somme,* le *Commentaire* ne parle aucunement de « significare formaliter et materialiter », il parle, de « intentio singularitatis » (*In I Sent.,* D. XXIII, q. 1, a. 3, c.) « hoc nomen » « persona »... non est nomen... generis vel speciei ; sed est nomen rei cui accidit aliqua intentio, scilicet intentio particularis » (*In I Sent.,* D. XXV, q. 1, a. 1, c.) qui se réalise différemment dans chaque nature ; « secundum quod accipitur *in tali vel tali natura.* Per se quidem significat substantiam intellectualem individuam, *quaecumque sit* illa... » (*In I Sent.,* D. XXIII, q. 1, a. 3, c.).

1. *Summ. theol.,* Ia, q. XLI, 1, ad 2um.

2. *In I Sent.,* D. IV, q. 1, a. 1, ad 4um ; ad 4um ; de même Q. XX, q. 1, a. 1, ad 1um : « generatio significat relatio per modum operationis. »

3. *De Pot.,* Q. VIII, a. 3. c. Voir *supra,* note 1, p. 83.

Rappelons, en les juxtaposant, les textes du *De Potentia* et de la *Somme*[1] :

De Potentia	*Somme*
Ipsa autem relatio ad quam terminatur nativitas est filiatio. a) *filiatio* Oportet ergo quod sit formaliter constituens et distinguens hypostasim Filii, non b) c) *autem origo, neque relatio intellecta in origine* : quia relatio intellecta in origine sicut et ipsa origo non significat aliquid adhuc subsistens in natura sed in natura tendens.	Inveniuntur autem in divinis *duo* secundum quae a) differunt, scilicet *origo, et* b) *relatio.* Quae quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi. Nam origo significatur per modum actus, ut generatio : relatio vero per modum formae ut paternitas[...] non potest esse quod[...] distinguantur sola generatione ; sed oportet intelligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur.

Or voici le texte du *Commentaire* :

Oportet quod [persona divina ...habeat... hoc...] inquantum est hypostasis per aliquam determinationem in ipsa[...] Si autem dicatur, quod haec est sola *origo* per quam determinate efficitur haec hypostasis, aut *b)* per originem intelligitur ipsa relatio originis, et *hoc est quod ponimus* ; aut origo significatur per modum *a) operationis* et sic nullo modo habet quod distinguat hypostases ; immo quod sit ab hypostasi distincta ; quia omnis operatio est individuorum distinctorum, secundum Philosophum (2 Metaph., in prolog.) Et ideo dicimus, quod nihil aliud est principium distinctionis in divinis nisi relatio[2].

Identité de positions avec la *Somme*. Rien de la curieuse perspective néo-platonicienne du *De Potentia* qui distingue entre l'origine et la relation tendancielle d'émanation.

1. *De Pot.*, Q. VIII, a. 3 ; *Summ. theo.*, I a, q. XL, a. 2 ; *In I Sent.*, D. XXVI, q. 2 a. 2.

2. *In I Sent.*, D. XXVI, q. 2, a. 2. — Il est intéressant de noter que *In I Sent.*, D. XXVIII, q. 2, quaestiuncula II semble contenir la position du *De Potentia* concevant l'action notionnelle comme une relation de raison désignant la communication : « Hujusmodi autem relationes in divinis contingit esse dupliciter : quaedam enim sunt reales, quae requirunt distinctionem realem, sicut paternitas et filiatio... ; quaedam autem sunt relationes rationis tantum quae non requirunt distinctionem realem, sed rationis sicut *relatio quae importatur in hoc nomine operatio.* »

LA PUISSANCE NOTIONNELLE DANS LE *COMMENTAIRE*

Encore une fois, nous croyons constater l'identité de position du *Commentaire* et de la *Somme* et leur commune opposition au *De Potentia*.

Ce dernier, dans sa perspective dionysienne qui relie à la primauté du Père la procession des personnes divines et celle des créatures, affirme « *potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est Patris tantum* »[1].

Bien aristotélicienne, la *Somme*, dans sa théorie de la puissance, n'affirme que la primauté de l'acte sur l'actuation. Pour elle, par conséquent, le concept de toute-puissance n'a rien à voir avec celui de processions divines immanentes :

> Potentia est principium agendi in aliud : unde secundum potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiae non accipitur processio divinae personae sed solum processio creaturarum[2].

Encore ici, même position dans le *Commentaire* :

> Potentia operandi in creaturis est sicut potentia rationalis in Deo et secundum istam potentiam attenditur Dei omnipotentia. Persona enim divina, quae procedit per potentiam quasi naturalem, non est aliquid connumeratum omnibus. *Unde potentia generandi non continetur sub omnipotentia, sicut potentia creandi*[3].

La perspective dionysienne de la théologie trinitaire du *De Potentia* est donc absente, ici encore, du *Commentaire.*

1. *De Pot.*, q. II, a. 5 ; *ibid.*, a. 6. Voir *supra*, note 1, p. 44.
2. *Summ. theo.*, Ia, q. XXVII, a. 5, ad 1um ; *ib.*, q. XXV, a. 1, c. : « Ostensum est supra quod Deus est purus actus... Unde sibi maxime competit esse principium activum... Ratio autem activi principii convenit potentiae aetivae. *Nam potentia est principium agendi in aliud* : ...ut Philosophus dicit, V Metaphys. » Voir *supra*, note 2, p. 88.
3. *In I Sent.*, D. VII, Q. 1, a. 1. Notons que : « sicut potentia creandi », et le renvoi à la D. XX, q. 1, a. 1, est omis dans l'édition Parme. Nous l'avons pris dans l'édition du Père Mandonnet.

LE PROBLÈME DE LA PRIORITÉ DU PÈRE SUR L'ACTION NOTIONNELLE DANS LE *COMMENTAIRE*.

Nous avons montré, dans notre première partie, que la théologie trinitaire de la *Somme* apporte une solution cohérente et limpide au problème de la priorité pour l'esprit de la personne du Père sur la génération[1]. Ne considérant, en effet, l'aspect notionnel de la génération que lorsqu'il a déjà conclu à l'existence des relations personnelles et manifesté leur rôle dans la subsistance des personnes divines, cet ouvrage peut montrer que notre esprit perçoit le Père comme distinct antérieurement à la génération, puisqu'il perçoit la relation subsistante avant l'action notionnelle. Nous avons aussi signalé que le *Compendium* contient la même solution[2].

Le *De Potentia* n'avait résolu ce problème de la priorité du Père sur la génération, ni par la structure de son *de Trinitate*, ni par la distinction des concepts de procession et d'action notionnelle. Aussi tenait-il que, antérieurement à la génération, notre esprit ne saurait concevoir le Père comme distinct.

> Necessarium est intelligere hypostasim generantem, ante generationem, *non tamen in quantum* est aliis hypostasibus ejusdem naturae distincta[3].

Or sur un point si caractéristique de la théologie trinitaire, des textes du *Commentaire* se rencontrent encore avec la *Somme* et le *Compendium*, et contredisent le *De Potentia* et même, semble-t-il, d'autres passages du *Commentaire* lui-même[4].

Ainsi, nous trouvons ces positions achevées dans le *Commentaire* :

> Generare, proprie convenit supposito *inquantum distinctum*[5]. — Cum omne verbum notionale significet actum personae *ut distincta est*, oportet quod semper egrediatur e persona distincta[6]. — Origo significatur per modum operationis et sic nullo modo habet quod distinguit hypostases : *immo quod sit ab hypostasi distincta* : quia omnis operatio est individuorum secundum Philosophum (II Metaph. in prolog.)[7].

1. Voir *supra*, note 3, p. 84.
2. Voir *supra*, note 1, p. 104.
3. *De Pot.*, Q. VIII, a. 3, ad 5 et 7. Voir *supra*, note 1, p. 85.
4. Voir *supra*, les textes des notes 1 et ss., p. 110.
5. *In I Sent.*, D. V, q. 1, a. 2.
6. *Ib.*, D. V, q. 3, a. 1, ad 3um. Le passage qui contient cette citation vient en fait après une première réponse à l'objection.
7. *Ib.*, D. XXVI, q. 2, a. 2.

Ces textes supposent donc que notre esprit perçoit, antérieurement à l'action notionnelle, la subsistance de la personne divine : subsistance qui tiendrait à l'*être* même de la relation en tant que celle-ci subsiste en l'essence divine. Or c'est ce que dit explicitement une réponse du *Commentaire*, identique à celles de la *Somme*[1] et du *Compendium*[2].

Utrum operatio personalis praecedat secundum rationem relationem personae. — Quia non invenitur aliquid distinguens personas et constituens eas nisi relatio secundum rationem suae oppositionis ; ideo dico, quod relatio, inquantum est constituens personam, praecedit secundum intellectum operationem. Secundum hoc ergo dico, quod ipsa relatio potest tripliciter considerari. Vel inquantum est relatio absolute, et ex hoc non habet quod praecedat operationem, immo magis quod sequatur[...] Vel *inquantum est relatio divina quae est constituens personam et ipsa persona subsistens* ; et sic praecedit secundum intellectum operationem. Vel inquantum est ipsa operatio personalis ; et sic sunt simul secundum intellectum, et idem[3].

Ce texte est très caractéristique. Nous y découvrons la pureté aristotélicienne de la dialectique de la relation, la précision du rôle de la relation dans la subsistance des personnes divines, l'identité réelle de l'action notionnelle et de la relation personnelle malgré la distinction des concepts, et finalement la possibilité pour l'esprit de concevoir distinctement la personne du Père antérieurement à la génération.



Le *Commentaire sententiaire* de saint Thomas offre donc sur la théologie trinitaire un ensemble de positions identiques à celles de la *Somme* et du *Compendium* et divergentes de celles du *De Potentia* et du *Contra Gentiles* : la subsistance du Père expressément attribuée à la relation ; la priorité du Père, comme personne distincte, sur la génération ; l'évanouissement dans notre esprit de tout aspect du concept de personne par la suppression de la relation ; la signification du mot *personne* reportée *in recto* sur la relation ; l'omission d'une relation d'émanation, perçue comme action notionnelle ; la distinction très nette entre la puissance génératrice et la puissance créatrice.

1. Voir *supra*, note 3, p. 84.
2. Voir *supra*, note 1, p. 104.
3. *In I Sent.*, D. XXVII, q. 1, a. 2., c. et ad 1um.

On perçoit donc le problème que pose le texte des Questions trinitaires du *Commentaire*. Nous lisons, en effet, dans l'ouvrage le plus ancien de saint Thomas de nombreux passages caractéristiques de l'achèvement de sa pensée qui en avoisinent d'autres d'un fonds tout archaïque.

Compte tenu de l'ensemble des constatations accumulées au cours de cette étude pourrait-on expliquer l'identité du *de Trinitate* de la *Somme* à de si nombreux passages du *Commentaire sententiaire*, et leur commun éloignement du *De Potentia*, par cette hypothèse : en pleine possession de sa théologie trinitaire dès le début de son enseignement, saint Thomas en aurait par la suite, pour des raisons qui nous échappent, abandonné temporairement les positions les plus achevées pour y revenir dans ses derniers ouvrages[1] ? Mais comment expliquer alors la coexistence dans le premier ouvrage du Docteur angélique de deux moments de sa théologie trinitaire ? Comment rendre compte du développement progressif et irréversible de cette théologie au cours des œuvres postérieures au *Commentaire* ?

L'hypothèse d'une retouche partielle du *Commentaire* à l'époque de la maturité ne s'offre-t-elle pas comme une solution plus cohérente du problème auquel s'attache notre étude ? Saint Thomas, souvent par des additions marginales, quelquefois par des reprises de questions entières, aurait corrigé à l'époque de la rédaction de la *Somme* les positions spéculatives du *Commentaire* où son enseignement actuel était devenu en désaccord avec son texte ancien. Les développements plus dogmatiques enveloppés autrefois d'une perspective dionysienne auraient été laissés intacts. Saint Thomas n'utilisait plus ces développements dans l'unité de sa synthèse finale ; il ne les jugeait pas pour cela erronés. Hors d'une théologie rigoureusement synthétique de la Trinité, ces développements dionysiens demeuraient une exploitation utile des données foncières du dogme trinitaire[2].

Dans cette hypothèse, la continuité du développement de la théo-

1. Dans un cas dont les données présentent quelqu'analogie avec celles de notre problème on a été forcé de conclure à peu près en ce sens. Dans son commentaire sur le *De Trinitate de Boèce*, saint Thomas use de l'idée de subalternation pour justifier la théologie comme science. (Q. 2, a. 2, ad 7um.) On a jugé cet ouvrage « nettement supérieur au prologue des *Sentences* et même à celui de la *Somme* » (J.-F. BONNEFOY, *La nature de la théologie selon S. Thomas*, Paris, Vrin, — Tiré à part dans *Eph. Theol. Lov.*, 1937-38, p. 3). Le P. CHENU reconnaît la supériorité du *Commentaire* et maintient cependant son ancienneté. En effet, HANNIBALD dont le résumé date de 1261 en dépend certainement. (*La Date du Commentaire de saint Thomas sur le De Trinitate de Boèce*. — Les *Sc. Phil. et Théo.*, vol. II, 1941-42, pp. 432-434). Dans notre cas, l'argument tiré de la comparaison avec le *Commentaire* d'Hannibald conclut en sens inverse. Nous le montrons au chapitre suivant.

2. Rappelons que sur ces points dogmatiques même, le *Compendium* reprend des développements dionysiens. Voir *antea*, note 1, p. 103.

logie trinitaire thomiste nous apparaîtrait dans toute sa limpidité[1]. Nous trouvons cependant un meilleur critère de vérité à notre hypothèse : le poids d'un argument de critique externe de première valeur.

1. A la lumière de la seule critique interne tel nous apparaîtrait le sens de ce développement ; viendraient, le fonds dionysien du *Commentaire* ; le *Contra Gentiles* ; le *De Potentia* ; la qu. X du *De Potentia* (Voir *supra*, note 2, p. 77) ; le remaniement du *Commentaire* ; le *Compendium Theologiae* (Voir *supra*, note 1, p. 103 et 2, p. 124 ; *la Somme*. Ia Pars.

Chapitre XIV

LA THÉOLOGIE TRINITAIRE DE LA PREMIÈRE RÉDACTION DU *COMMENTAIRE SENTENTIAIRE* DE SAINT THOMAS, D'APRÈS LE RÉSUMÉ DE SON DISCIPLE HANNIBALD

Nous possédons un résumé fidèle du texte de la première rédaction du *Commentaire* de saint Thomas sur les *Sentences* dans le commentaire de son ami et disciple Hannibald d'Hannibaldis[1]. Tolémée nous dit, en effet, que cet écrit du disciple, rédigé vers 1261, n'est qu'un abrégé du premier *Commentaire* du Maître, — *nihil aliud sunt quam abbreviatio dictorum Fratris Thomae*[2] —.

1. On sait que le texte de ce commentaire a longtemps été connu sous le titre : *Scriptum aliud sancti Thomae in IV Libros Sententiarum, ad Annibaldum Cardinalem*. L'édition de Parme des œuvres de saint Thomas (1868) contient cet écrit parmi les *Opuscula dubia* (t. XXII). Le Père MANDONNET a expliqué cette erreur : « Cet écrit, dit-il, n'a jamais été attribué à saint Thomas au Moyen âge. C'est Thomas Nerius O. P. qui le publia, le premier, avec cette fausse identification qu'il en donne, à Paris, en 1560. Cet ouvrage est passé depuis dans les œuvres complètes. La raison qui a dû conduire Nerius à cette démarche, c'est que les Sentences d'Hannibald sont un résumé des Sentences de saint Thomas. Tolémée de Lucques avait depuis longtemps fourni des informations exactes dans son histoire ecclésiastique sur cet ouvrage et son auteur et dit en peu de mots ce qui était nécessaire. En parlant de la promotion de cardinaux faite par Urbain IV (décembre 1262). Tolémée écrit, touchant Hannibald : « Alter fuit nepos D. Ricardi de Hannibaldis, qui vocatus est F. Hannibaldus de ordine Fratrum Praedicatorum, qui fuit magister in theologis, et fuit vir magnae humilitatis et veritatis, et sanctus homo, quem F. Thomas valde dilexit, fecitque scripta super sententias, quae intitulantur Domino Hannibaldo, quae nihil aliud sunt, quam abbreviatis dictorum Fatris Thomae. » (Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, t. XI, col. 1153 ; Scriptores Ord. Praed. I, p. 261.) Frère Hannibald a été maître à Paris et y a enseigné peu de temps, pendant les années scolaires 1261-1262, puisqu'en 1260 les deux chaires dominicaines étaient occupées par Pierre de Tarentaise et Guillaume de Altona. (Gerardus de Fracheto, *Vitae Fratrum ordinis Praedicatorum*, ed. Reichert, Lovanii 1896, p. 335, nº 8.) La composition du commentaire d'Hannibald sur les Sentences est de 1260, ou 1261. Ce religieux qui appartenait à la célèbre famille sénatoriale des Annibaldi de Rome, était destiné à la pourpre, et il ne resta à Paris que le temps nécessaire pour être fait maître en théologie. Il était très lié avec Thomas d'Aquin (*Script. Ord. Praed.* I, pp. 261, 326). — *Les écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin.* (2e éd. Frigourg 1910, p. 152.)

2. Rapporté à la note précédente. Notons que la remarque de TOLÉMÉE doit s'entendre des œuvres de saint THOMAS antérieures à 1261 et en particulier du *Commentaire sur les*

Ce résumé nous permet donc de connaître, au moins partiellement, par une source nouvelle, les caractéristiques de la théologie trinitaire du premier ouvrage de saint Thomas : il peut donc nous être très précieux, tant pour confirmer le sens attribué par nous au développement de la théologie trinitaire thomiste, que pour juger de la valeur de notre hypothèse d'une retouche[1].

Aussi avons-nous comparé la théologie trinitaire du *Commentaire* d'Hannibald avec celle du *Commentaire* thomiste. Et bien que le texte semble s'inspirer aussi de Pierre de Tarentaise[2], nous y avons cependant découvert, fidèlement résumées, les positions plus traditionnelles et plus dionysiennes que contient le texte actuel du *Commentaire* de saint Thomas. Par contre, nous n'avons pas retrouvé les positions que nous avions jugées caractéristiques de l'achèvement de la théologie trinitaire thomiste[3]. A leur place, nous en trouvons toujours d'autres plus archaïques.

Cette constatation est d'une telle importance en regard de nos conclusions qu'elle nous engage à reproduire ici les textes les plus révélateurs.

Relevons d'abord le même fonds néo-platonicien dans l'un et l'autre ouvrage. Ainsi, dans sa première question de théologie trinitaire, Hannibald ne fait que résumer les arguments et la réponse de saint Thomas analysés précédemment.

Perfectio boni consistit in sua communicatione : sed communicatio

Sentences, dont HANNIBALD suivait lui-même l'ordonnance. Vouloir mesurer la justesse de l'affirmation de TOLÉMÉE en comparant son écrit à notre texte actuel du *Commentaire* de saint THOMAS serait préjuger du problème d'une seconde rédaction de cet ouvrage. Le P. H.-D. SIMONIN a étudié en partie la manière dont HANNIBALD compose son résumé en s'inspirant tantôt de saint THOMAS et tantôt de PIERRE DE TARENTAISE. Il conclut « Compilation littérale, précise jusqu'à la minutie. mais, en même temps, intelligente et adroite, voilà les caractéristiques de son travail, véritable bonne fortune pour l'histoire littéraire ; avec lui la recherche des sources est un plaisir et peut conclure à coup sûr. » (« *Les écrits de Pierre de Tarentaise* », dans « *Beatus innocentius* PP. V » (Petrus de Tarantasia O.P.), *Studia et Documenta,* Romae ad S. Sabinae, 1943, pp. 162-335), p. 194.

1. Voir *supra,* note 1, p. 124, comment dans un cas dont les données présentent quelqu'analogie avec le nôtre, l'argument tiré de la comparaison avec le résumé d'HANNIBALD conclut en sens opposé à la conclusion que, dans notre cas, nous allons dégager.

2. Le *Commentaire* d'HANNIBALD s'inspire aussi de celui de PIERRE DE TARENTAISE. Voir R. P. SIMONIN, *art.* cit. pp. 194-5, *praesertim* ; MANDONNET, Rev. Thom., 1929, p. 145 (note) ; DONDAINE, *art. cit.*, Bull. Thom., t. 6 (1940-42), p. 100 ss. Nous n'avons, malheureusement, pu établir en vue de notre problème aucune comparaison éclairante entre le *Commentaire* d'HANNIBALD et le manuscrit de PIERRE DE TARENTAISE. Le P. SIMONIN signale un point de théologie trinitaire où HANNIBALD s'inspire plutôt de PIERRE DE TARENTAISE que du *Commentaire Sententiaire* de saint THOMAS : « Dans son traité de la Trinité le futur Innocent V affirme nettement que le nom de « Verbe » désigne, non pas l'essence divine, ainsi qu'il paraît à certains, mais seulement la personne du Fils de Dieu (Ideo Verbum in divinis non essentialiter, ut quibusdem visum est, sed personaliter tantum accipitur. I, d. 27, q. 2, a. 2, c. Ed. 266a). Telle est également la conclusion de saint Thomas dans la Somme (Ia, q. XXXIV, a. 1) alors que, dans les Sentences, il avait enseigné, avec non moins de fermeté que le « Verbe » peut désigner soit l'essence, soit la personne. (I S., D. XXVII, q. 2, a. 2). Hannibald avait repris, sur ce point, la doctrine de Pierre de Tarentaise. (I S., D. XXVII, q. 2, a. 1) » *loc. cit.*, p. 301.

3. Sur un ou deux points, la comparaison reste cependant douteuse. Voir *infra,* les notes 1, p. 142 et 1, p. 143.

non est ejusdem ad se, sed alterius ad alterum ; ergo ubi est summa et perfecta bonitas, ibi erit communicatio unius ad alterum, et ita pluritas. Cum ergo in Deo sit perfecta bonitas ; ergo et pluralitas.

Praeterea, ubi est summa beatitudo ibi est summa jucunditas[...]

Respondeo. Ponere distinctionem personarum in Deo non est necessarium propter efficaciam rationum, sed propter fidei veritatem[...][1]

Hannibald résume encore le texte de saint Thomas qui envisage dans une même perspective et met en continuité la génération divine et la création comme deux communications parallèles de la bonté divine.

Communicat autem se Deus dupliciter. Uno modo secundum similitudinem imperfectam, sicut creaturarum. Alio modo secundum similitudinem perfectam ; et sic communicat se Deus Pater, Filio et Spiritui sancto[...][2]

L'argumentation dionysienne qui, de la perfection intrinsèque à la communication comme telle, conclut à son existence en Dieu, est reproduite fidèlement.

Quidquid perfectionis in creatura est, attribuendum est creatori. In generatione vero creaturae est aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Perfectionis est communicare essentiam suam alii, et accipere ab alio essentiam : sed imperfectionis est, quia hoc fit per mutationem et decisionem sui [seminis]. Est ergo generatio in divinis, quantum ad illud quod perfectionis est, scilicet communicare essentiam suam alii, et accipere essentiam ab alio ; non quantum ad alia quae sunt imperfectionis[3].

Il est intéressant de remarquer en passant que l'argumentation que résume ici le disciple, est dans la même perspective que celle du *Contra Gentiles*, analysée plus haut[4].

Plus loin, le *Commentaire* thomiste, étudiant les processions en Dieu, mettait encore en évidence, dans une perspective dionysienne, l'aspect notionnel de la procession. Hannibald résume scrupuleusement. Le corps de la solution, les quatre objections et leurs réponses sont identiques dans les deux Commentaires[5]. Voici d'abord la solution de saint Thomas :

Dico[...] quod est in divinis aliqua processio secundum quam una persona procedit ab una ; et haec est processio generationis, secundum quam Filius est a Patre : et ideo dicitur esse per modum naturae vel intellec-

1. HAN., *In I Sent.*, D. II, q. 2, a. 1 (Op. Scti Th., Ed. Parme, t. 22, p. 12) — Lieu parallèle dans S. TH., *In I Sent.*, D. II, q. 1, a. 4. Voir *supra*, note 1, p. 108.
2. HAN. *In I Sent.*, D. VII, a. 1, a. 1. — *Loc. par.* S. TH., *In I Sent.*, D. VII, q. 1, a. 1. Voir *supra*, note 2, p. 109.
3. HAN., *In I Sent.*, D. IV, a. 1, a. 1. — *Loc. par.* S. TH., *In I Sent.*, D. IV, q. 1, a. 1,
4. Voir *supra*, note 1, p. 101.
5. HAN., *In I Sent.*, D. XIII, q. 1, a. 2. — *Loc. par* S. TH., *In I Sent.*, D. XIII, q. 1, a. 2.

tus[...] Item est aliqua processio in divinis quae est simul a duobus, scilicet ab eo qui procedit et ab eo a quo procedit ; et haec distinguitur a prima secundum originem, quia ista secunda processio est a procedente, secundum processionem praedictam, quae est per modum naturae[...]

Et Hannibald :

Procedere autem et non procedere sunt differentiae originis, sive processionis. Et ideo quia Filius procedit a non procedente, id est Patre, Spiritus sanctus autem procedit a procedente, idest Filio, non solum a non procedente, idest Pater, ideo processio Filii realiter distinguitur a processione Spiritus sancti.

Ces positions, certes, ne faussent pas le dogme. Mais il faut bien reconnaître qu'elles sont loin de la perfection théologique des derniers ouvrages de saint Thomas et des textes du *Commentaire* que nous avons jugés retouchés par lui.

Les positions de perspective dionysienne sur le rôle des propriétés personnelles reviennent aussi chez le disciple. Ainsi, la propriété personnelle est conçue comme *adveniens*, déterminant l'essence divine commune, pour constituer la personne.

Relationes sive proprietates, significantur ut quo aliquid distinguitur persona autem, ut quae distinguitur — Proprietates licet sint ipsae personae secundum rem, non tamen significantur ut subsistentes sicut personae : sed sicut inhaerentes. — Proprietates non significantur ut suppositum sicut persona — In *personis* divinis est aliquid *quod absolute dicitur*, quod tamen non est aliud re, a relatione, sed ratione tantum et hoc est essentia — Ergo persona significatur per modum totius, sed essentia per modum partis. — Secundum hoc persona ratione differt ab essentia, quod includit in suo intellectu proprietatem, non autem essentia. Et ideo ex hoc quod ratione distinguuntur essentia, et persona, contingit quod persona est incommunicabilis, et essentia communis[1].

Ces quelques citations du *Commentaire* d'Hannibald suffisent à illustrer comment le fonds de théologie trinitaire archaïque de l'ouvrage de saint Thomas se retrouve chez le disciple, malgré les autres influences que celui-ci a pu subir.

Cependant, de nombreuses affirmations du maître sont absentes dans les lieux parallèles, déjà cités, des résumés du disciple. Or, ce sont précisément les affirmations qui relèvent de l'achèvement de la théologie trinitaire thomiste.

Le résumé, par exemple, ne répète pas les quelques lignes qui, à la fin de l'article où saint Thomas met en continuité la puissance génératrice et la puissance créatrice, viennent subitement briser le parallèle commencé.

1. HAN., *In I Sent.*, D. XXXIII, q. 1, a. 2, c. et ad 3um ; ad 4um ; ad 1um ; D. XXXIV, q. 1, a. 1, c. et ad 1um. Voir *supra*, notes 1 et ss., p. 110.

Persona enim divina, quae procedit per potentiam quasi naturalem, non est aliquid connumeratum omnibus. Unde potentia generandi non continetur sub omnipotentia[1].

Dans le résumé de l'argumentation dionysienne où est considérée la perfection que comporte la communication comme telle, la dernière objection de saint Thomas et sa réponse manquent. Cette réponse chez le maître vient subitement préciser l'identité réelle entre la relation et l'action notionnelle, et transformer la perspective néo-platonicienne de l'article, qui percevait la génération comme une *tendance* diffusive. Voici cette réponse (omise dans le résumé) :

Ad quartum dicendum, quod generatio realiter non est aliquid medium inter Patrem et Filium, cum generatio secundum rem passive accepta, sit ipsa filiatio, quae est proprietas Filii, et est in Filio ; et cum in Patre accipitur active, est ipsa paternitas quae est in Patre, et est ipse Pater ; tamen significat proprietatem per modum actus, et ista significatio fundatur aliquo modo supra rem in acceptione unius ab altero[2].

Nous avons mentionné un lieu parallèle où solution et réponses aux objections révèlent chez le maître et le disciple une même perspective dionysienne. Mais, dans le texte de saint Thomas un paragraphe s'ajoute aux réponses et apporte à tout l'article des précisions relevant, semble-t-il, d'un développement ultérieur de la théologie trinitaire.

Quod ergo objicitur, quod relationes consequuntur processiones, unde magis videtur quod processiones diversae causent diversitatem relationum quam e converso : vel ad minus erit ibi circulatio : dicendum quod relatio in divinis non tantum habet quod sit relatio, *sed etiam quod sit personalis*, idest constituens personam ; et ex hoc habet quasi actum differentiae constitutivae et formae proprie ipsius personae, cujus est operatio generationis vel spirationis ; et ideo non est inconveniens quod secundum relationis rationem relationes consequantur ipsas processiones, et recipiant differantiam ab eis ; secundum autem quod sunt formae propriae ipsarum personarum, causent differentiam processionum[3].

Silence complet du résumé.

En d'autres passages, c'est l'ensemble du texte qui diffère. Souvent, il est alors facile de constater que les positions du maître sont plus évoluées et plus achevées que celles du disciple qui est censé le résumer fidèlement.

Comparons, par exemple, l'étude que les deux ouvrages font du rôle de la relation divine. La doctrine d'Hannibald est cohérente

1. Voir *supra*, notes 2, p. 128 et 3, p. 121.
2. Voir *supra*, notes 3, p. 128 et 2, p. 119.
3. Voir *supra*, notes 5, p. 128 et 6, p. 113.

avec les positions de perspective dionysienne que nous en avons déjà citées. La subsistance du Père est formellement attribuée à l'essence divine, la double fonction de la relation — *relatio constituit et distinguit personam* — étant conçue comme postérieure à la subsistance. Voyons les textes.

On objecte que la relation ne peut constituer la personne divine puisqu'elle résulte elle-même de l'activité personnelle. Hannibald répond :

Dicendum quod in Patre est duo considerare : scilicet modum substantiae et rationem relationis. Quantum ad primum relatio intelligitur ut adveniens et sic habet rationem proprietatis. Quantum ad secundum intelligitur ut constituens[1].

Tel est le double aspect de la relation : propriété déterminante du Père et rapport subséquent à cette détermination. Il ne faut donc pas entendre que la relation constituerait la personne en lui conférant sa subsistance.

Quidem, *dit le corps de l'article,* dicere voluerunt quod proprietates sunt ipsae personae[...] non attendentes quod ea quae in Deo secundum rem sunt idem, ratione distinguuntur ; [...] et ita etiam Pater significatur ut constitutus per paternitatem ; et sic intelligendum est quod proprietates personas constituunt[2].

Mais, cette double fonction attribuée à la relation divine étant postérieure à la subsistance du Père, Hannibald tient, comme le *De Potentia*[3], que l'esprit ne peut, antérieurement à la perception de la propriété personnelle, connaître le Père en tant que personne distincte, mais uniquement l'essence divine en tant que commune.

Remota paternitate, *non remanet hypostasis Patris ut distincta in divinis.* Per hoc enim quod Pater est ingenitus non potest distingui nisi a genito, qui esse non potest paternitate remota. Unde in divinis intellectus ingeniti sequitur intellectum paternitatis. Et ideo remota paternitate non remanet innascibilitas quae est proprietas personae, quamvis posset remanere ut attributum essentiae[4].

Hannibald ne conçoit donc nullement que la subsistance de la personne divine lui vient de l'*être* même de la relation. Or, dans les lieux parallèles aux passages cités, nous trouvons chez saint Tho-

1. HAN., *In I Sent.*, D. XXVII, q. 1, a. 1, ad 1um.
2. *Ib.*, corp.
3. *De Pot.*, Q. VIII, a. 3, ad 5 et ad 7em. « Id quod absolute dicitur (in qualibet hypostasi divina), cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non pertinet ; et unde non sequitur quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem ejus. » — « Semper necessarium est intelligere hypostasim generantem ante generationem, quantum ad id quod hypostasis subsistit in se una existens, non tamen in quantum est ab aliis hypostasibus ejusdem naturae distincta. »
4. HAN., *In I Sent.*, D. XXVII, q. 1, a. 3, ad 2um.

mas ses analyses les plus achevées du rôle de la relation divine. Rappelons-en quelques-unes : elles contrastent avec le résumé *fidèle* du disciple.

Voici, d'abord, comment saint Thomas dispose de l'objection dont nous venons de citer la réponse chez Hannibald.

Objicitur 3um. Omnis relatio secundum intellectum consequitur illud in quo fundatur[...] Ergo paternitas sequitur operationem generationis secundum intellectum. — Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de relatione secundum rationem relationis absolute ; sed haec relatio quae est paternitas, habet aliquid ultra ; quia cum sit divina constituit personam, et *est ipsa persona constituta,* ratione cujus praecedit secundum intellectum operationem[1].

Le contraste est frappant.

Autre solution de saint Thomas qui contredit celle du résumé :

Remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quasi substratum illi relationi, sed *ipsamet relatio est res subsistens.* Unde, abstracta relatione proprie loquendo nihil manet, neque absolutum, neque relatum, neque hypostasis, neque essentia[...] Non potest intelligi quod in divinis removeatur relatio et remaneat aliquid subsistens relationi, quia *ipsamet* ibi subsistet[...] Remota relatione, non manet hypostasis distincta in divinis ; tum quia non manet distinctio, tum quia non manet subsistens relationi[2].

Enfin, en ce lieu même du *Commentaire* qu'Hannibald est censé résumer, saint Thomas affirme la nécessité de poser un agent pleinement *distinct* à l'origine de toute action.

Operatio, secundum Philos. 1. Met. in prolog., est *individuorum distinctorum,* vel singularium. Sed non est distinctum quid in divinis nisi per relationem. Ergo intellectum operationis personalis praecedit intellectus relationis[3].

Et toujours en ce lieu parallèle de l'ouvrage du Maître, voici plusieurs passages — totalement absents du résumé et qui le contredisent — affirmant tous avec clarté le rôle de la relation dans la subsistance de la personne divine.

Dico quod relatio potest tripliciter considerari. Vel inquantum est relatio absolute, et ex hoc non habet quod praecedat operationem, immo magis quod sequatur[...] Vel inquantum est *relatio divina quae est constituens personam et ipsa persona subsistens*; et sic praecedit secundum intellectum operationem. Vel inquantum est ipsa operatio personalis, et sic sunt simul secundum intellectum et idem.

Relatio non advenit absoluto sicut distinguens ipsum ; sed per omnimodem identitatem rei. Sed id quod distinguitur relatione est ipsa relatio ; et hoc potest significari per modum subsistentis[...]

1. S. Th., *In I Sent.*, D. XXVII, q. 1, a, 2, ad 3um.
2. S. Th., *In I Sent.*, D. XXVI, a. 1, a. 2. Voir *supra*, notes 4, p. 131 et 1, p. 113.
3. S. Th., *In I Sent.*, D. XXVII, q. 1, a. 2. *Sed Contra*, concédé.

Ubi *ipsa relatio* non tantum est realiter sed etiam *ipsa substantia relati*, ibi non tantum requirit sed facit etiam suppositorum distinctionem[1].

Les positions du Maître contiennent sa théologie trinitaire la plus achevée ; la « compilation littérale (du disciple) précise jusqu'à la minutie[2] » résume des positions plus traditionnelles, proches de celles que nous avons relevées dans le *De Potentia*.

La structure même des lieux parallèles que nous venons de comparer est différente chez le Maître et le disciple. Le rapprochement des plans des Distinctions vingt-sixième[3] et vingt-septième[4] des deux *Commentaires* est révélateur, croyons-nous.

La première de ces Distinctions est intitulée chez Pierre Lombard : *De proprietatibus personarum, sed prius de hoc nomine hypostasis*. Voici les problèmes qu'Hannibald se pose à ce sujet[5] :

De hypostasi :	Utrum hypostasis sit in divinis ? Utrum significat relationem ?
De proprietatibus :	Utrum relationes sint in divinis ? Utrum per eas tantum personae divinae distinguantur[6] ? Utrum solis relationibus originis ?

Et voici le plan de saint Thomas[7] :

De hypostasi :	Utrum hypostasis sit in divinis et quid ibi significet ? Utrum abstractis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneant hypostases distinctae ?
De proprietatibus :	An relationes sint in divinis ? Utrum solis relationibus originis personae distinguantur ? De numero relationum et proprietatum et qualiter differant.

1. S, TH., *In I Sent.*, D. XXVII, q. 1, a. 2, corp. ; D. XXVI, q. 1, a. 2, ad 1um ; q. 2, art. 2, ad 3um.
2. SIMONIN, voir *supra*, note 2, p. 126.
3. Nous avons extrait de cette Distinction, chez saint THOMAS, bien des positions caractéristiques de l'achèvement de sa théologie trinitaire. Voir *supra*, notes 1 et 2, p. 113 ; 5 et 7, p. 113 ; 3, p. 114 ; 3, p. 115 ; 1, p. 117 ; 2, p. 120 ; 7, p. 122, et 2, p. 132.
4. De même, et dans le même sens qu'à la Distinction précédente, nous avons utilisé fréquemment le texte de cette distinction du *Commentaire* thomiste. Voir *supra*, notes 4, p. 113 ; 2, p. 121, et 3, p. 123.
5. HAN., *In I Sent.*, D. XXVI.
6. Notons que la formule d'HANNIBALD « personae seipsis distinguuntur et tamen distinguuntur relationibus, quia ipsae relationes subsistentes sunt personae (D. XXVI, q. 2, a. 2, ad 2) qui se trouve également dans saint THOMAS (D. XXVI, q. 2, a. 1, ad 5), ne signifie pas ici que c'est l'*être* même de la relation qui subsiste dans la personnae divine et la distingue. Elle signifie uniquement que la relation, qui distingue, s'identifie en fait à la personne. Comme le dit saint THOMAS lui-même dans le lieu parallèle : « Personae divinae seipsis distinguuntur inquantum personae secundum rem sunt ipsae relationes. Sed sicut persona quantum ad modum significandi non est idem quod relatio : ita etiam seipsis non distinguuntur sed relationibus. » *loc. cit.* Il faut, du reste, voir là une concession et une réponse à la fois, à ceux qui tenaient que les personnes se distinguent par elles-mêmes. Rien donc ici d'équivalent à l'expression de saint THOMAS « *relationes* seipsis distinguuntur ».
7. S. TH., *In I Sent.*, D. XXVI.

Dans deux questions de saint Thomas, sont réunis deux articles d'Hannibald et deux questions sont propres au Maître. Or c'est précisément le premier de ces articles manquant chez le disciple qui contient un ensemble de positions que nous avons jugées identiques à celles de la *Somme*[1].

On s'expliquerait facilement que saint Thomas condense des articles d'une première rédaction — connue du disciple — pour aborder de nouvelles discussions. On comprendrait plus difficilement que le disciple, alors qu'il résume saint Thomas, omette des discussions importantes — les plus nouvelles chez son maître — pour diviser d'autres articles.

A la Distinction suivante, Pierre Lombard étudiait : *An easdem proprietates assignent Augustinus et Hilarius et an istae sint quae dicuntur paternitas et filiatio et processio ?*

Voici les divisions d'Hannibald[2] :

De proprietatibus :	1. Quomodo se habeant proprietates ad personas ? 2. Quomodo se habeant ad hypostases ? 3. Quomodo se habeant proprietates ad actus personales ?
Deinde quaeritur de Verbo :	1. Utrum verbum in divinis dicatur personaliter vel essentialiter ? 2. Utrum dicatur de Spiritu Sancto vel tantum de Filio ?

Et voici celles de saint Thomas[3] :

De ipsis proprietatibus :	1. Utrum proprietates ad invicem distinguantur ? 2. Utrum operatio personalis praecedat secundum rationem relationem personae?
De nominibus personalibus et praecipue de Verbo :	1. Utrum verbum dicatur proprie in divinis ? 2. Utrum dicatur essentialiter vel personaliter ? Quaestiuncula II : Utrum solus, Filius dicendus sit Verbum ? 3. Utrum in verbo importetur respectus ad creaturam ?

La simplicité des divisions d'Hannibald est d'ordre *logique*. Il étudie :

les rapports des propriétés	en général	aux personnes ; aux hypostases ; aux actes personnels.
	du Verbe	à la personne du Fils ou à l'essence divine ; possiblement aux autres personnes.

1. Voir *supra*, note 3, p. 133.
2. HAN., *In I Sent.*, D. XXVII.
3. S. TH., *loc. paral.*

Les discussions de saint Thomas portent davantage sur les problèmes *réels* de la théologie trinitaire. De là, semble-t-il, la complication de son plan. Nous constatons en effet :

1º La présence de six articles chez le maître, au lieu de cinq chez le disciple ;

2º la réunion chez le maître des deux premiers articles du disciple Saint Thomas omet, en effet, de distinguer *personne* et *hypostase* ; et il aperçoit la propriété comme relation réelle plus que comme prédicat ;

3º l'addition de deux articles chez saint Thomas, qui, par ailleurs, reporte en *quaestiuncula* le dernier article du disciple. Le premier article supplémentaire étudie le prédicat : *Verbum* comme *nomen divinum* ; le second insiste sur l'hiatus entre la génération et la création.

Le disciple eût-il éliminé de son résumé les problèmes plus réels du texte de son maître pour y substituer des discussions qui se rapprochent davantage de la logique ?

La juxtaposition du texte même de deux articles parallèles de cette vingt-septième division, permettra peut-être de conjecturer avec plus d'évidence encore que le texte résumé par Hannibald n'est pas celui que nous étudions. On excusera la longueur de cette comparaison : nous la croyons probante.

Le *Commentaire* de saint Thomas[1].

Utrum operatio personalis praecedat secundum rationem relationem personae.

Contra, operatio, secundum Philos. I Met. in prol. est *individuorum distinctorum*, vel singulairum. Sed non est distinctum quid in divinis nisi per relationem. Ergo intellectum operationis personalis praecedit intellectus relationis.

Praeterea, principium operationis propriae alicujus oportet quod sit forma propria ejus. Sed generatio es tpropria operatio Patris. Cum igitur nulla forma Patris potentiae sit propria nisi paternitas, videtur quod paternitas sit principium generationis in Patre, et ita praecedit secundum intellectum.

Le résumé d'Hannibald[2].

Quomodo se habeant proprietates ad actus personales.

Sed Contra. Prius est intelligere personam, quam actum personae ; sed proprietas relativa constituit personam ; ergo secundum intellectum praecedit actum personae.

Dès le départ le résumé envisage plutôt un problème de prédication logique : c'est la propriété, non directement la relation qu'il étudie.

Praeterea, propria forma cujuslibet est principium proprii actus ejus ; sed propria forma Patris inquantum hujusmodi, est ipsa paternitas ; ergo secundum intellectum est principium generationis quae est propria operatio Patris.

1. S. TH., *In I Sent.*, D. XXVII, q. I, a. 2.
2. HAN., *In I Sent.*, D. XXVII, q. I, a. 3.

Solutio :

Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod relationes non distinguunt nec constituunt personas, sed tantum manifestant constituas et distinctas, relatio consequitur operationem personalem absolute secundum intellectum.

Sed quia non invenitur aliquid distinguens personas et constituens eas nisi relatio secundum rationem suae oppositionis ; ideo dico, quod relatio, inquantum est constituens personam, praecedit secundum intellectum operationem.

Secundum hoc ergo dico quod *ipsa relatio* potest tripliciter considerari. Vel inquantum est relatio absolute, et ex hoc non habet quod praecedat operationem, immo magis quod sequatur, sicut patet in creaturis ; vel inquantum est *relatio divina quae est constituens personam et ipsa persona subsistens ;* et sic praecedit secundum intellectum operationem. Vel inquantum est ipsa operatio personalis ; et sic sunt *simul secundum intellectum* et idem.

Objicitur I. Videtur quod operatio personalis praecedat secundum intellectum relationem personae. Generatio enim, ut dictum est, significat operationem personalem. Sed Magister in Littera dicit, quod ideo est Pater, quia genuit. Ergo videtur quod generatio secundum intellectum praecedat relationem Patris.

Respondeo :

Dicendum, quod quidam dixerunt simpliciter relationes secundum intellectum sequi actus personales.

Sed illud non potest intelligi, supposito quod persona et hypostasis in divinis relationibus distinguantur et constituantur, ut supra ostensum est.

Et ideo aliter dicendum est, quod nihil prohibet relationi aliquid convenire ut relatio est et aliquid *ut subsistens est.* Secundum enim quod relatio est, sic secundum intellectum sequitur actum, a quo relatio intelligitur inasci ; secundum autem quod subsistens est, praecedit intellectum operationis, sicut et *substantia praecedit actionem.* Et ideo hypostasis Patris praecedit secundum intellectum actum generationis.

Et quia id quod constituit et distinguit hypostasim, est secundum intellectum prius hypostasi, inde est quod relatio significate *per modum formae constituentis, praecedit actum personalem :* ut in intelligendo talis ordo servetur, ut primo intelligatur paternitas, secundo pater, tertio generatio activa, quamvis secundum rem omnino sint idem in Deo, sicut intellectus, intelligens, intelligere.

Objicitur 4. Videtur quod actus personalis secundum intellectum praecedat proprietates personales. Ex hoc, quod in littera dicitur, quod ideo est Pater, quia genuit.

Ad Primum igitur dicendum, quod cum dicit Magister quod quia genuit est Pater, accipit generationem non prout significatur per modum operationis, sed prout significatur per modum proprietatis constituentis personam, « et sic secundum intellectum praecedit personam constitutam et distinctam. Sic enim generationem pro paternitate ponunt, sicut etiam supra praecedenti distinct.

Vel dicendum quod attendit ad relationem secundum quod relatio est, et *non secundum quod est relatio divina constituens personam et distinguens.*

Vel potest melius dici, quod in hoc quod dicit, quod est Pater quia genuit, non importatur aliquis ordo per modum causae, sed potius identitas relationis ; unde etiam ipse dicit, quod « ideo est Filius quia genitus et quia Filius ideo genitus » ex verbis Augustini.

Objicitur 3. Item omnis relatio secundum intellectum consequitur illud in quo fundatur ; sicut aequalitas consequitur quantitatem. Sed secundum Philosophum V. Met. text. 20, paternitas et filiatio fundatur in operatione. Ergo paternitas sequitur operationem generationis secundum intellectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de relatione secundum rationem relationis absolute ; sed haec relatio quae est paternitas habet aliquid ultra : quia cum sit divina, *constituit personam et est ipsa persona constituta, ratione cujus,* praecedit secundum intellectum operationem.

Objicitur 4. Praeterea, sicut se habet generatio activa ad Patrem, ita se habet generatio passiva vel nativitas ad Filium. Sed filiatio nullo modo praecedit nativitatem secundum intellectum, sed semper consequitur. Ergo videtur quod paternitas secundum intellectum generationem activam sequatur.

Ad quartum dicendum, quod Magister accipit generare loco proprietatis personalis, quae est paternitas : ut potest patere considerando verba ejus in hac distinctione et in praecedenti.

Vel potest dici, quod Magister non intendit ponere ordinem causae, sed cujusdam concomitantiae ; quia esse Patrem et generare, se consequuntur, sicut esse Filium, et esse genitum.

Objicitur 1. Omnis enim relatio secundum intellectum sequitur id supra quod fundatur, sicut aequalitas quantitatem : sed relationes originis fundantur supra actiones originis, ut patet per Philosophum in 5 Metaph ; ergo personales actus, secundum intellectum praecedunt relationes, quae sunt proprietates personales.

Ad primum dicendum, quod objectio illa procedit de relatione secundum quod relatio est ; prout vero est constitutiva personae, sic e converso se habet.

Objicitur 3. Praeterea sicut se habet generatio passiva ad Filium, ita generatio activa ad Patrem : sed generatio passiva secundum intellectum praecedit filiationem Filii ; ergo similiter praecedit generatio activa paternitatem Patris.

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio in Patre et Filio : quia forma propria generati nullo modo est principium generationis activae vel passivae, sed consequens et quasi terminus ; et ideo filiatio nullo modo praecedit intellectum nativitatis ; sed forma generantis propria est principium generationis activae ; et ideo oportet quod praecedat intellectum generationis.

Voici maintenant une objection qui n'a pas sa parallèle dans le résumé d'Hann.

Objicitur 2. Praeterea, relatio paternitatis et operatio generationis se consequuntur. Aut ergo paternitas est principium hujus operationis quae est generatio, ut scilicet quia Pater est, ideo generat ; aut consequitur ipsam per modum effectus relicti ab ipsa, ut scilicet quia generat, est Pater. Sed paternitas non est principium ipsius operationis ; quia, ut dicit Anselmus lib. Monolog. cap XLI eo quod est Deus generat, et non eo quod est Pater. Ergo videtur quod paternitas consequatur generationem secundum intellectum.

Ad secundum dicendum, quod, ut supra dictum est, principium generationis in divinis non potest esse tantum natura, nec iterum tantum proprietas ; sed natura divina prout *est in Patre talis proprietas quae est paternitas.* Unde Anselmus non dicit totum quod exigitur ad principium generationis. Ut enim totum complectamur, oportet dici quod non tantum quia Deus est, generat, vel quia Pater, sed quia Deus Pater.

Ad tertium dicendum, quod aliter est de generatione activa et passiva. Nam generatio activa est a forma generantis. Et ideo secundum intellectum sequitur paternitatem, prout est forma Patris. Sed generatio passiva non est a forma geniti. Et ideo quolibet modo praecedit filiationem.

Et voici une objection d'Hannibald qui n'a pas sa parallèle dans le texte du Commentaire *de S. Thomas.*

Objicitur 2. Praeterea, ad actum aliquem nihil praesupponitur secundum intellectum, nisi quod est principium actus : sed non intellecta relatione potest intelligi persona, quae est principium actus personalis. Separata enim paternitate, remanet Pater, quamvis, ut

ingenitus ; ergo relatio in divinis non praecedit intellectum personalis operationis.

Ad secundum dicendum, quod remota paternitate, non remanet hypostasis Patris ut *distincta in divinis*. Per hoc enim quod Pater est ingenitus, non potest distingui nisi a genito, qui esse non potest paternitate remota. Unde in divinis intellectus ingeniti sequitur intellectum paternitatis. *Et ideo remota non remanet innascibilitas quae est proprietas personae, quamvis posset remanere ut attributum essentiae.*

Le parallélisme de ces textes est certain. Est-il possible de déterminer si le texte d'Hannibald résume celui de saint Thomas, ou si ces deux textes ne dépendent pas plutôt partiellement d'un texte commun, à savoir : la première rédaction du *Commentaire* de saint Thomas ?

Remarquons d'abord qu'Hannibald conçoit le rôle de la propriété personnelle comme il le fait tout au long de son résumé et comme saint Thomas aux D.D. XXXIII et XXXIV de son *Commentaire* où nous avons trouvé un fonds de théologie trinitaire dionysienne[1].

Par ailleurs, nous retrouvons dans le texte de saint Thomas des positions identiques à celles de la *Somme*. Or, ces positions sont constamment omises dans le texte parallèle d'Hannibald[2]. Ainsi : 1° le *Sed contra* aristotélicien ; 2° le triple aspect de la relation ; son rôle de constitutif réel de la personne ; la négation de distinction entre *paternitas* et Pater ; 3° dans l'objection rapportée en premier lieu, est omis le paragraphe qui insiste sur le rôle de la relation comme constitutif de la personne ; 4° dans la seconde objection rapportée à la fin, sont omis les mots : *relatio est ipsa persona constituta* ; 5° est également omise l'objection qui donne à saint Thomas l'occasion d'affirmer que la nature divine engendre en tant même qu'elle est la relation de Paternité, et donc que c'est *formellement* par la relation que le Père subsiste. Par contre, l'objection, que nous retrouvons

1. Voir *supra*, notes 1, p. 110, et ss.

2. Notons que l'expression que nous trouvons chez HANNIBALD : (art. 2) « relatio affirmat secum suum suppositum » signifie tout autre chose que la formule de saint THOMAS : « Ipsa relatio facit suppositorum distinctionem » (Voir *supra*, note 7, p. 113). Le premier veut dire que la propriété n'informe l'essence qu'en tant que celle-ci s'identifie à la relation. « Nam nihil absolutum potest intelligi subjectum relationi per modum suppositi ; quia sic absolutum distingueretur ; unde suppositum relationis in divinis non est nisi relatum. » Mais cette *information* est toute logique selon le rôle qu'il attribue à la propriété : « Relatio autem ad id quod refertur, inquantum hujusmodi se habet per modum constituentis differentiae, sicut albedo ad album. »

chez Hannibald et qui manque chez saint Thomas, reproduit une position caractéristique du *De Potentia*[1].

Si nous rendons compte du parallélisme des deux articles par une dépendance du *Commentaire* d'Hannibald à l'égard du texte de saint Thomas tel que nous le possédons, comment concevoir que le disciple cherche et réussisse à éliminer constamment les aspects les plus achevés et les plus aristotéliciens de la doctrine de son maître ? N'est-il pas plus normal — vu les renseignements de la critique externe — de penser que, malgré l'influence de Pierre de Tarentaise qu'il subit, Hannibald résume un texte de saint Thomas plus archaïque que la version actuelle et de contenu voisin de celui du *De Potentia* ?

Comparons les plans d'une autre Distinction chez le Maître et chez le disciple : la cinquième. Saint Thomas y répète deux fois l'adage aristotélicien : *operatio est individuorum distinctorum*, en vue d'établir la priorité du Père sur la génération[2]. Or, non seulement Hannibald ne résume rien de ces passages, mais il ne discute même pas les problèmes qui donnent lieu chez son maître à ces précisions.

Pierre Lombard indiquait en tête de cette Division : *Hic quaeritur an Pater genuit divinam essentiam, vel ipsa nec genuit nec genita est.* Et voici les problèmes qu'à ce propos, discute Hannibald[3] :

Hic quaeritur quatuor :	Utrum essentia generet ?
	Utrum essentia generetur ?
	Utrum generetur de substantia Patris ?
	Utrum Filius sit ex nihilo ?

Voici par contre, avec toute sa complexité, la division de saint Thomas[4].

Ad intelligentiam hujus partis de tribus quaeritur :

q. 1 Utrum essentia se habeat ad generationem sicut *generans* ?	a. 1 Utrum essentia generet ? a. 2 Utrum actus generandi praedicetur ab aliquo nominum essentialium ?
q. 2 Utrum se habeat sicut *de quo* est generatio ?	a. 1 Utrum Filius sit genitus de substantia Patris ? a. 2 Utrum Filius sit ex nihilo ?
q. 3 Utrum se habeat sicut id quod est *terminus* generationis ?	a. 1 Utrum essentia sit terminus generationis ?

1. Voir *supra*, note 3, p. 131.
2. « Generare proprie convenit supposito inquantum distinctum » (*In I Sent.*, D. V, a. 1. a. 2) ; « Cum omne verbum notionale significat actum personae ut distincta est oportet quod egrediatur a persona distincta » (*Ib.*, q. 3, a. un. ad. 3um).
3. HAN., *In I Sent.*, D. V. — *Le Commentaire* de S. BONAVENTURE contient trois des articles que discute HANNIBALD, quoiqu'il suive un ordre différent :

a. 1.	q. 1. An substantia vel essentia generet ? q. 2. An Filius generetur de substantia ?
a. 2.	q. 1. An substantia vel essentia generetur ? q. 2. An essentia divina per generationem communicetur ?

4. S. TH., *loc. par.*

La division de saint Thomas est donc plus complète et plus logique. Car Hannibald envisage l'essence comme sujet et terme de la génération avant d'en discuter en tant que cause matérielle. Il existe un article de plus dans le texte de saint Thomas, le second de la première question, et c'est précisément celui qui conclut — à l'encontre de la doctrine du résumé — à la nécessité pour l'agent d'être pleinement distinct. Ici encore, et pour les mêmes raisons, il est donc difficile de supposer que le disciple connaît le texte que nous possédons de son maître.

Quoiqu'il en soit, sont bel et bien absentes dans le résumé d'Hannibald les positions qui dans le *Commentaire* de saint Thomas prenaient figure d'anachronismes vu leur achèvement et leur identité avec celles de la théologie trinitaire de la *Somme.*

La théologie trinitaire d'Hannibald est, par ailleurs, — malgré ce qu'elle doit à Pierre de Tarentaise — très voisine de celle du *De Potentia.* Nos citations précédentes l'ont montré et quelques autres, très caractéristiques, le confirmeront.

Ainsi relevons la dialectique de la relation que contient le résumé. Mais auparavant, rappelons celle, beaucoup plus achevée, que contient le *Commentaire* de saint Thomas.

Sciendum est quod ut supra dictum est, in relatione, sicut in omnibus accidentibus est duo considerare : scilicet *esse suum,* secundum quod ponit aliquid in ipso, prout est accidens ; et *rationem suam* secundum quam ad aliud refertur ex qua in genere determinato collocatur ; et ex hac ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur ; sicut omnes aliae formae absolutae ex ipsa sua ratione habent quod aliquid in eo de quo dicuntur ponant[1].

Dans le lieu parallèle, le résumé d'Hannibald s'en tient à une position voisine de celle du *De Potentia,* distinguant dans la relation sa signification et son inhérence *de fait.*

Necesse est ergo relationes realiter ponere in divinis. Sciendum tamen quod relatio dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad *id quod dicitur,* ex quo rationem relationis habet : et quantum ad hoc non habet quod ponat aliquid. Quamvis etiam ex hoc non habeat quod nihil sit[...] Alio modo quantum ad *id in quo* est : et sic quando habet causam in subjecto realiter inest, et ipse respectus est realis[2].

Pour mieux saisir la similitude, rapprochons de ce texte une citation du *De Potentia.*

Inter novem genera quae continentur sub accidente, quaedam *signifi-*

1. S. Th., *In I Sent.*, D. XXVI, q. 2, a. 1. Voir *supra,* note 1, p. 117.
2. Han., *In I Sent.*, D. XXVI, q. 2, a. 1, c. Pour la comparaison avec le *De Pot.*, voir *supra,* notes 1, p. 72 et 2, p. 73.

cantur secundum rationem accidentis, ratio enim accidentis est inesse ; « ad aliquid » vero non significatur secundum rationem accidentis : non enim significatur ut aliquid ejus in quo est, sed ut ad id quod extra[1].

Nous savons tout ce que cette dialectique de la relation comporte d'imprécision[2]. C'est pourtant bien elle que reproduit le résumé.

La même constatation s'impose à la lecture des textes relatifs à la signification du mot *personne* en Dieu. Le texte actuel du *Commentaire* de saint Thomas contient la même position que la *Somme* ; le résumé d'Hannibald, une position analogue à celle du *De Potentia*. Voici le texte du *Commentaire* :

Per se quidem (nomen persona) significat substantiam intellectualem individuam, quaecumque sit illa et qualitercumque individuetur. Si autem accipiatur persona humana, significat hoc quod est subsistens in tali natura, et distinctum tali distinctione qualis competit naturae humanae, scilicet per naturam determinatam. Et sic loquimur hic de significatione personae, prout dicitur persona divina ; et secundum hoc quod est distinctum existens in natura divina[...] Et ideo dico, quod persona in divinis *significat relationem* per modum substantiae. *Ipsa enim relatio, quae est distinguens, est distinctum,* quia paternitas est Pater. Et quia persona significat quid distinctum existens in natura aliqua, ideo constat quod *significat relationem, inquantum ipsa relatio est ipsum* relatum, et inquantum ipsum relatum est subsistens in tali natura. Et ideo pater quod persona significat *relationem per modum substantiae,* non quae est essentia, sed quae est suppositum habens essentiam[3].

Le résumé s'en tient à distinguer, comme le *De Potentia,* entre signification matérielle et signification formelle :

1. *De Pot.*, Q. VIII, a. 2. Voir *supra,* notes 1, pf 72 et 2, p. 73. On trouve dans HAN., *In I Sent.*, D. VIII, a. 1, a. 3, une autre dialectique de la relation. « In unoquoque vero novem praedicamentorum tria est reperire : rationem communem accidentis, et rationem propriam sui generis, et rationem propriam suarum specierum. Quantum ad primum, omnia genera accidentis important imperfectionem : quia dicunt dependentiam ad subjectum : accidentis enim esse est inesse. Quantum vero ad secundum, similiter omnia dicunt dependentiam ad subjectum et ita imperfectionem, praeter relationem. Nam quantitas dicit mensuram substantiae, qualitas ejus dispositionem, et sic de omnibus aliis : relatio vero secundum propriam sui generis rationem dicit respectum non ad subjectum, sed ad suum correlativum, ideo secundum propriam rationem sui generis, substantia, prout dicitur a « per se » stando et relatio reperiuntur in Deo. Quantum ad tertium, scilicet propriam rationem suarum specierum, contingit aliquando aliqua praedicamenta dicere perfectionem : et tunc species secundum differentiam speciei, et non secundum rationem generis praedicabitur de Deo : sicut scientia prout dicit certam cognitionem, praedicatur de Deo, et non secundum rationem sui generis, scilicet qua est qualitas. Hoc enim apparet in pluribus aliis, » Cette dialectique des prédicaments est plus parfaite que celle que notre texte rapporte. Elle semblerait même dépasser le *De Pot.* Elle n'a pas cependant la perfection de celle de la *Somme,* puisqu'elle mélange l'aspect des perfections des natures avec la considération spécifique des prédicaments. Les termes sont souvent très proches de ceux du *Contra Gentiles* (Voir *supra,* note 3, p. 98), quoique la doctrine soit plus parfaite, omettant de trouver de l'imperfection dans la formalité de la relation : *ad aliud esse.* Le *Commentaire* de saint Thomas au lieu parallèle omet, en plus, de considérer les natures spécifiques dans la dialectique des prédicaments. *In I Sent.*, D. VIII, q. 4, a. 3. Voir *supra,* note 2, p. 117 : « in unoquoque novem praedicamentorum duo invenio scilicet rationem accidentis et rationem illius generis... »

2. Voir *supra,* notes 1, p. 72 et 2, p. 73.

3. S. TH., *In I Sent.*, D. XXIII, q. 1, a. 3, c.

Dicendum quod significatio alicujus nominis potest dupliciter considerari. Uno *modo formaliter* : scilicet quantum ad id ad quod significandum nomen fuit impositum, secundum communem nominis rationem ; sicut homo significat animal rationale mortale. Alio modo *quasi materialiter* quantum ad id cui nomen attribuitur in aliqua re speciali ; sicut si dicatur quod persona in natura divina significat relationem, sicut color in nive significat albedinem. Nomen ergo personae, quia impositum est ad significandum rem subsistentem, distinctam ab aliis rebus subsistentibus in eadem natura, formaliter significat substantiam primam quae est suppositum, non autem substantiam quae est essentia vel quidditas. Quia vero subsistens distinctum in divinis, non potest esse aliquid absolutum, sed solum relativum : *ideo quasi materialiter* et attributive in divinis persona *significat relativum* ; nam relatio in divinis est subsistens, et sic est ibi distinguens et distinctum[1].

A quelques expressions près, ce passage expose la position même du *De Potentia* dont nous avons montré les imprécisions :

Sciendum quod aliquid significat dupliciter : uno modo *formaliter* et alio modo *materialiter.* Formaliter quidem significatur per nomen id ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis, sicut hoc nomen homo[...] Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur[...] Sed quia subsistens distinctum[...] incommunicabile in natura divina[...] non potest esse nisi relatio vel relativum. *ideo materiali significatione significat relationem vel relativum*[2].



Identité de doctrine avec le *Commentaire* thomiste actuel relativement aux positions traditionnelles de la théologie trinitaire médiévale ; silence sur les positions du *Commentaire* thomiste actuel quand elles reproduisent la théologie trinitaire de la *Somme* ; identité marquée avec la théologie trinitaire du *De Potentia* : telles sont les caractéristiques des Questions trinitaires du *Commentaire* d'Hannibald qui, selon la critique externe, constituent un résumé fidèle — une compilation littérale — du texte du *Commentaire* thomiste de 1254.

Concluons. Malgré ce qu'il doit au *Commentaire* de Pierre de Tarentaise[3], le résumé d'Hannibald garde assez de fidélité au texte du Maître[4] pour assurer une forte probabilité à cette conclusion : puisque

1. HAN., *In I Sent.*, D. XXIII, q. 1, a. 2, c. — HAN., *In I Sent.*, D. XXV, q. 1, a. 3' résumant un lieu exactement parallèle de son maître, emploie l'expression : « persona significat communem rationem distincti subsistentis in tali natura. » Cette position semble bien devancer celle du *De Potentia* et se rapprocher des expressions de la *Somme* (Voir *supra*, note 4, p. 70). Sur ce point le résumé d'HANNIBALD ne confirme donc pas les conjectures de notre critique interne.
2. *De Pot.*, Q. IX, a. 4, c. Voir *supra*, notes 3, p. 69 et ss.
3. Voir *supra*, note 2, p. 127.
4. Voir *supra*, note 2, p, 126. Nos constatations confirment ces affirmations.

rien ne s'y trouve des positions qui nous étonnent par leur achèvement dans le texte actuel du *Commentaire* du Docteur angélique, c'est que le texte qu'il s'efforce de résumer n'en contient rien. Comment, en effet, aurait-il réussi à laisser partout échapper une pensée parfaitement achevée pour lui en substituer une autre moins évoluée ?

L'hypothèse d'une retouche des Questions trinitaires du *Commentaire* sententiaire de saint Thomas s'en voit donc pour autant confirmée, en même temps que l'irréversibilité du développement spéculatif que nous avons mis en lumière[1].

1. Si notre travail cherchait à localiser les retouches dans le *Commentaire* de saint THOMAS, nos analyses et nos comparaisons devraient se poursuivre. Nous devrions aussi déterminer la part de l'influence de PIERRE DE TARENTAISE sur la théologie trinitaire d'HANNIBALD. Notre but est autre. Nous voulions constater l'absence dans le résumé du disciple des positions caractéristiques de la théologie thomiste en son stade d'achèvement et discernables dans le texte actuel du *Commentaire* de saint THOMAS. Il serait, du reste, vain d'entreprendre une étude plus précise de la nature du texte de ce dernier ouvrage sans travailler sur les manuscrits.

CONCLUSION

Cette étude a décrit le progrès de la pensée de saint Thomas sur un point central de théologie trinitaire. Elle a montré comment son concept d'action notionnelle, d'abord marqué par l'influence dionysienne médiévale, s'est progressivement purifié jusqu'à conférer son ultime perfection à la théologie trinitaire de saint Augustin. Aperçue ainsi comme point d'arrivée d'un laborieux cheminement, la transcendance de la doctrine de la *Somme* s'impose comme un modèle de spéculation scientifique.

Mais, dans la mesure où nous découvrions jusqu'à quel point le *de Trinitate* de la *Somme* dépasse, par la rigueur de sa structure et la précision de ses solutions, toutes les ébauches antérieures, apparaissait de plus en plus clairement combien il est dangereux de prétendre le compléter ou l'éclairer par ses préparations, sinon en demandant à leur imperfection de révéler la perfection de l'œuvre définitive.

Une autre constatation s'imposait : des positions caractéristiques du stade final étaient reconnaissables dans le *Commentaire des Sentences*. C'est même précisément cette apparente identité d'enseignement au début et à la fin de sa carrière qui avait, jusqu'ici, fait conclure à l'absence d'évolution dans la théologie trinitaire du Docteur Angélique.

Mais, une fois le sens irréversible de ce développement théologique mis en évidence, les schèmes évolués de la phase finale prenaient figure, dans le *Commentaire*, de discordances. Il nous parut donc plausible qu'ils résultassent de retouches tardives à la première rédaction.

La perfection de ces positions, leur aristotélisme, et, contrastant avec la perspective traditionnelle des premières œuvres du Maître et du résumé de son disciple Hannibald, leur nouveauté, c'en était assez pour justifier une supposition qui, par surcroît, avait le mérite

de mettre en lumière le développement homogène de la pensée de saint Thomas et de se rencontrer avec de récentes et sérieuses hypothèses de la critique.

Cette conclusion de notre travail le déborde. Elle touche au problème, plus vaste et extrêmement important, des approfondissements dans la doctrine de saint Thomas. Mais elle apporte aussi à ce dernier problème sa contribution. Empêchant, en effet, de considérer en toute sûreté les positions du *Commentaire*, telles quelles, pour les premières qu'ait prises saint Thomas, elle oblige à redoubler de circonspection dans l'étude du développement historique de sa pensée. Elle engage ceux qui auraient tendance à ignorer les problèmes complexes posés par les approfondissements de pensée chez saint Thomas, à le lire avec un sens plus averti de la critique historique.

Cette portée générale de notre étude trouve une heureuse expression dans les conseils qu'une longue expérience dictait à Dom Lottin :

« Veut-on élaborer un commentaire strictement historique de la morale de saint Thomas et atteindre ainsi sa pensée authentique ?

« C'est avec circonspection qu'on lira saint Thomas à travers ses disciples même immédiats : sous des formules à peu près identiques, les successeurs ont pu affiner, corriger, préciser sa pensée ; et en toute hypothèse, on devra se livrer à une lecture attentive des textes du maître.

« L'historien se défiera des exposés systématiques mélangeant des textes de saint Thomas de dates différentes : pareil procédé, présentant un Thomas statique, inerte, nous cache le mouvement vital de sa pensée, nous empêche de discerner sa position définitive ; risque d'accorder une importance imméritée à des solutions abandonnées ou ultérieurement modifiées[1]. »

1. Dom Lottin, « *Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas d'Aquin* » R.T.A.M., t. 11 (1939), p. 284.

BIBLIOGRAPHIE

I

Les Sources

ALBERTI MAGNI, sancti. — *Commentarii in Libris Sent.* — *Summa theo.* — Op. Omnia, Ed. Vives 1893, t. 25 ; Ed. Claudius Prost, 1651, t. 13, 14, 17.
ALEXANDRI HALENSIS. — *Summa Theologica.* t. I et II Ed. Quar. 1924.
ANSELMI, sancti. — *Monologion ;* — *Proslogion ;* — *Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi ;* — *De processione Spiritus Sancti Contra Graecos.* P.L., t. 158, cc. 142 sqtes ; 224 sqtes ; 259 sqtes ; 285 sqtes.
AUGUSTINI, sancti. — Liber de Trinitate. P.L., t. 42, cc. 819-1098.
BOETII, MANILII SEVERII. — *De Trinitate Liber.* P.L., t. 64, col. 1247 sqtes.
BONAVENTURAE, sancti. — *Commentarii in Libris Sent.* — *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* — *Elevatio Mentis ad Deum.* Opera Omnia, Quarachi, 1891, t 1 ; t. 5.
CAJETANII, Thomae de Vio. — *Commentarii in Summa Theologica Sancti Thomae,* in Ed. Leon. Op. Sancti Thomae, t. IV.
DIONYSII (Pseudo). — *Opera Omnia.* Versio lat. P.G., t. 3, col. 693 sqtes. — *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'aréopagite.* Traduction et préface et notes de Maurice de Gandillac. Aubier Ed., Paris, 1943.
GILBERTI PORRETANI. — *Commentarii in Librum de Trinitate.* (Boethii.) P.L., t. 64, cc. 1255-1299.
HANNIBALDIS, Cardinalis Hannibald de. — *Commentarii in IV Libros P. Lombardi.* — In Opera omnia Sancti Thomae, Ed. Parme, t. 22. Sub titulum « *Scriptum aliud in IV Libros. Sent. ad Annibaldum Cardinalem* ».
PETRI LOMBARDI. — *Sententiarum Libri Quatuor.* Ed. Vives, 1892.
RICHARDIA S. VICTORIS. — *De Trinitate.* P.L., t.196, cc. 887 sqtes.
SYLVESTRIS FERRARIENSIS, Franciscus. — Commentarii in *Summa Contra Gentiles Sancti Thomae.* In Ed. Leonina Summae Contra Gentiles, t. XV.

THOMAE AQUINATIS, sancti. — *Scriptum Super Libros Sententiarum* Ed. Mandonnet et Moos, Paris, Lethielleux, t. 1, 1929.
THOMAE AQUINATIS, sancti. — *Quaestiones Disputatae.* Vol. I, II, III Ed. Marietti, 1931.
THOMAE AQUINATIS, sancti. — *Summa Contra Gentiles et Summa Theologica.* — Ed. Leon. t. 4 et t. 15.
THOMAE AQUINATIS, sancti. — *Summa Theologica,* Pars Prima, Ed. Studii Gen. O.P., Ottawa 1941.
THOMAE AQUINATIS, sancti. — *Opera Omnia.* Ed. Vives, 1873 et Ed. Parme, 1856.

II

LES OUVRAGES CONSULTÉS

Dans cet ouvrage nous nous sommes, avant tout, proposé l'étude analytique des sources. Nous n'avons pu tenir compte des publications concernant notre sujet que dans la mesure où elles nous ont paru utiles du point de vue de notre étude.

ARNOU, R. — *Le Platonisme des Pères.* D.T.C., t. XII, 2 (1935). cc., 2258-2392.
BAINVEL, J. — *Saint Anselme.* D.T.C., t. 1 (1909), cc 1327-1360.
BILLOT, Card. Ludov. — *De Deo Uno et Trino.* Romae, 1902.
BOIGELOT, R. — *Le mot « personne » dans les écrits trinitaires de saint Augustin.* N.R.T., t. 57 (1930), pp. 5-16.
BOUYGES, M. — *L'idée génératrice du « De Potentia » de saint Thomas.* Rev. de Philo., 2 (1931), pp. 113-131 ; 247-268.
BOURKE, Vernon J. — *Thomistic Bibliography* 1920-1940. S. Louis, 1945, The Modern Schoolman.
CAYRÉ, F. — *Précis de Patrologie,* 2 vol., Paris, 1930, Société s. Jean l'Evangéliste.
CHENU, M.-D. — *Authentica et magistralia Deux lieux théologiques au XIIe et XIIIe* s. Div. Thom., Plac., t. I, 3e s. (1925), pp. 257-286.
CHENU, M.-D. — *Le Plan de la Somme Théologique de saint Thomas.* Rev. Thom , t. 45 (1939), pp. 93-107.
CHENU, M.-D. — *La théologie comme science au XIIIe s.* paru d'abord dans « Arch. d'hist. doct. et litt. du M.A., t. 2 (1927) et réédité *pro manuscripto,* 2e édition 1943.
CHENU, M.-D. — *L'équilibre de la scolastique médiévale.* — Rev. des Sc. philos. et théol., t. 29 (1940), pp. 304-312.
CHENU, M.-D. — *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin.* Paris et Montréal, Vrin, 1950.
CHENU M.-D. — *La date du commentaire de saint Thomas sur le De Trinitate de Boèce.* Sciences philos. et théol., 2 (1941-42), pp. 432-34.
CHEVALIER, I. — *S. Augustin et la Pensée Grecque. Les relations trinitaires.* 1940, Fribourg en Suisse, Lib. de l'Univ.
DANIÉLOU, J. — *Platonisme et Théologie Mystique,* Paris, Aubier, 1944.

DELVIGNE, Th. — *L'inspiration dionysienne du Commentaire sur les Sentences de saint Thomas.* Bull. Thom. (Not. et Comm.), t. I, 1931-33, pp. 119-122.

DONDAINE, A. — Traduction et Commentaires de la *Somme Théologique* de S. Thomas. Ed. Rev. des Jeunes. *La Trinité,* t. I et II.

DONDAINE, A. — *Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des « Attributs divins ? » Bull. Thom.,* Notes et Comm., t. 1 (1931-33), pp. 171-182.

DONDAINE, A. — Recension de l'étude du P. Hayen. *S. Th. a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences.* (R.T.A.M., 9 (1937), pp. 219-236. Bull. thom., t. 6, 1940-42, pp. 100-108.

DOUCET, V. — *Une nouvelle source de la Summa fratis Alexandri, Rev. de l'Univ. d'Ottawa,* janv.-mars, t. 17 (1947), pp. 51-66 (Sect. spéciale).

DURANTEL, J. — *Saint Thomas et le Pseudo-Denis,* Paris, Alcan, 1919.

DURANTEL, J. — *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la Philosophie de saint Thomas d'Aquin,* Paris, Alcan, 1918.

ETHIER, A.-M. — *Le de Trinitate de Richard de S. Victor,* Paris, Vrin, 1939.

DE FINANCE, J. — *Etre et Agir dans la Philosophie de saint Thomas,* Paris, Beauchesne, 1945.

GALTIER, P. — *De SS. Trinitate in se et in nobis,* Paris, Beauchesne, 1930.

DE GANDILLAC, M. — Traduction et préface des *Œuvres complètes du Pseudo-Denys,* Paris, Aubier, 1942.

GEIGER, L.-B. — *La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin, 1942.

DE GHELLINCK, J. — *Le mouvement théologique au XIIe s.,* Paris, Lecoffre, 1914.

GILSON, E. — *La Philosophie au Moyen Age.* Des origines Patristiques à la fin du XIVe s. ; 2e Ed. Paris, Payot, 1944.

GILSON, E. — *Pourquoi saint Thomas a-t-il critiqué saint Augustin.* A.H.D.L.M., t. I (1926-7), pp. 1-127.

GILSON, E. — *Christianisme et tradition philosophique* dans *Chercher Dieu,* Ed. de l'Abeille, 1943.

GILSON, E. — *God and Philosophy.* Yale Univ. Press, 1941.

GILSON, E. — *Le Thomisme,* 5e Ed., Paris, Vrin, 1944.

GLORIEUX, P. — *Les questions disputées de saint Thomas et leur suite chronologique.* R.T.A.M., 4 (1932), pp. 5-33.

GLORIEUX, P. — *Pour la Chronologie de la Somme,* Mélanges de Sc. Rel. Lilles, t. 1 (1945), pp. 58-98.

GORCE, M.-M. — *La Somme théologique d'Alexandre de Halès est-elle authentique ?* The New Scolasticism, t. 5 (1931), pp. 1-72.

GRABMANN, Mgr M. — *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin,* Paris, Desclée, 1925.

DE GUIBERT, J. — *Les doublets de saint Thomas d'Aquin,* Paris, Beauchesne, 1926.

HAYEN, A. — *Saint Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences ?* R.T.A.M., 9 (1937), pp. 219-236.

HAYEN, A. — *Gilbert de la Porée et le Concile de Rheims,* A.H.D.L.M., t. 10 (1936), pp. 29-102.

JANSSENS, L. — *Summa theologica ad Modum Commentarii in Aquinatis Summam*, t. III, De Deo Trino, Fribourg 1900.
LEBRETON, J. — *Histoire du Dogme de la Trinité*, Paris, Beauchesne, 1928.
LOHN, L. — *De SS. Trinitate*, Romae, Univ. Greg., 1931.
LONERGAN, B. — *The Concept of Verbum in the writings of St. Thomas Aquinas*, Theol. Studies, Woodstock, 7 (1946), 349-395 ; 8 (1947), 35-38 ; 404-444 ; 10 (1949) 3-40 ; 359-93.
LOTTIN, Dom O. — *Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas d'Aquin*, R.T.A.M., 11 (1939), p. 270-285.
MANDONNET, P. — *Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2e éd., Fribourg, 1910.
MANDONNET, P. — *Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin.* Rev. Thom., t. 23 (1918), pp. 266-287 ; 341-371.
MANDONNET, P. — Introduction à la réédition des *QQ. Disputatae Scti Th.*, t. I, Lethielleux, Paris, 1925.
MANDONNET, P. — *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas.* Rev. Thom., t. 34 (1929), pp. 116-155.
MANDONNET, P. — *Saint Thomas d'A. créateur de la dispute quodlibétique.* R. Sc. Ph. et Theo., t. 15 (1926), pp. 491-497.
MANDONNET, P. — *Albert le Grand*, D.T.C., t. 1 (1909), cc. 666 à 674.
MANDONNET et DESTREZ. — *Bibliographie Thomiste*, Kain, Belgique, 1921.
MICHEL, A. — Art. *Notions dans la Trinité.* D.T.C., t. II, 1 (1931), cc. 802-805.
MICHEL, A. — Art. *Relations divines.* D.T.C., t. XIII, 2 (1937), cc. 2135-2155.
MICHEL, A. — Art. *Trinité.* La théologie latine du VIe au XXe siècle. D.T.C., t. 15, cc. 1702-1830 (1947).
MOTTE, A.-R. — *La date extrême du Commentaire de saint Thomas sur les Sentences.* Bull. Thom. (Notes et Comm.), t. 1 (1931), pp. 43-61.
MOTTE, A.-R. — *La chronologie relative du Quodlibet VII et du Commentaire du IVe Livre des Sentences.* Bull. Thom. (Notes et Comm.), t. 1 (1931), pp. 29-45.
MOTTE, A.-R. — *Un chapitre inauthentique dans le ' Compendium theologiae ' de S. Thomas*, Rev. Thom., t. 22 (1939), pp. 749-759.
PÉGHAIRE, J. — *L'axiome « bonum est diffusivum sui » dans le néo-platonisme et le Thomisme.* Rev. Univ. d'Ottawa, t. 2 (1932), Sect. Spéciale, pp. 5*-30*.
PETAVII, Dionysii. — *Dogmata Theologica*, Venitiis Poleti, 1745.
PENIDO ,M.-T.-L. — *Prélude grec à la théorie « Psychologique de la Trinité »*. Eph. Theol. Lovan., t. 8 (1931), pp. 5-16.
PENIDO, M.-T.-L. — *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique.* Paris, 1931.
PORTALIÉ, E. — *Augustin* D.T.C., t. I, 1, 1909, cc. 2268-2472.
RÈGNON, Th. — *Etude positive sur la sainte Trinité*, 4 vol., Rétaux, Paris, 1892.
SCHMAUSS, M. — *Die Psychologische Trinitatslehre des hl. Augustinus*, Munster, 1927.
SCHMAUSS, M. — *Der Liber Prcpugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. Teil II : Die trinitarischen Lehrdifferenzen* (B.G.P.T.M. XXXIX Munster. 1. 1930).

SIMONIN, H.-D. — *Les écrits de Pierre de Tarentaise* dans « Beatus Innocentius PP. V » (Petrus de Tarantasia, O.P.), Studia et Documenta. Romae, ad S. Sabinae, 1943, pp. 162-355.

SYNAVE, P. — *Le problème chronologique des questions disputées de saint Thomas d'Aquin.* Rev. Thom., t. 31 (1926), p. 154-59.

WALZ, A. — *Chronataxis vitae et operum S. Thomae de Aq. Angelicum.* t. 16 (1939), pp. 463-473.

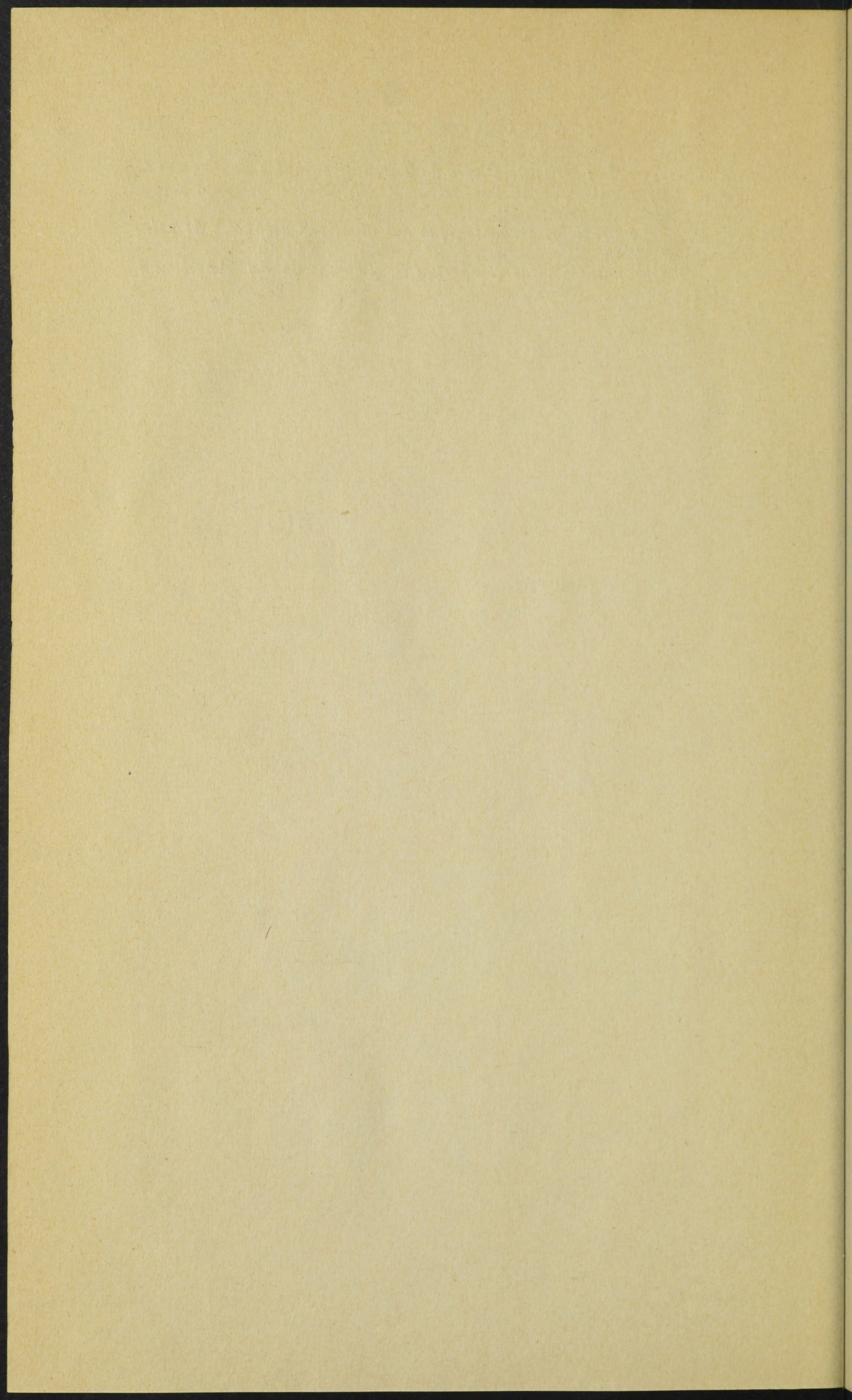


TABLE DES CITATIONS DE SAINT THOMAS

TABLE DES MATIÈRES

Deuxième Partie

Le développement de la théologie trinitaire thomiste et le problème de critique littéraire que soulève le texte actuel du *Commentaire* de saint Thomas sur les *Sentences*

I-1954 — Saint-Amand (Cher). Imprimerie Ch.-A. BÉDU n° 31.1293
Dépôt légal 1er trimestre 1954 : n° d'imprimeur : 1540 ;

